Lutz Bergemann

Kraftmetaphysik und Mysterienkult im Neuplatonismus

Beiträge zur Altertumskunde

Herausgegeben von
Michael Erler, Dorothee Gall, Ernst Heitsch,
Ludwig Koenen, Reinhold Merkelbach †,
Clemens Zintzen

Band 234

K · G · Saur München · Leipzig

Kraftmetaphysik und Mysterienkult im Neuplatonismus

Ein Aspekt neuplatonischer Philosophie

Von
Lutz Bergemann

K · G · Saur München · Leipzig 2006

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über **http://dnb.d-nb.de** abrufbar.

Zugl.: Kiel, Univ., Diss. 2004.

© K. G. Saur Verlag München und Leipzig 2006
Ein Imprint der Walter de Gruyter GmbH & Co. KG
Printed in Germany
Alle Rechte vorbehalten. All Rights Strictly Reserved.
Jede Art der Vervielfältigung ohne Erlaubnis des Verlags ist unzulässig.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Gesamtherstellung: Druckhaus „Thomas Müntzer" GmbH, 99947 Bad Langensalza

ISBN 13: 978-3-598-77846-9
ISBN 10: 3-598-77846-5

Für Solveig

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 11

Einleitung 13

I Die Grundlagen: Platon und Aristoteles 21

I.1 Das Licht als Dynamis und seine Analoga in den Zentralgleichnissen der *Politeia* 21

I.2 Die lichthafte Wirkung des Nous poietikos bei Aristoteles, Alexander von Aphrodisias und in *De anima libri mantissa* 30

II Weltzusammenhang als Kraftkontinuum 39

II.1 Plotin. Licht, der Geist und das Eine 39

II.1.1 Plotins Schrift VI, 7: Der Geist als lichthafte Kraft in ihren Entwicklungsphasen 40

II.1.2 Die Schrift V, 5: Licht als Objekt des geistigen Sehens; die Identität von Nous und Noeton 55

II.1.3 Plotins Schrift V, 4: Das Energeiai-Schema 69

II.1.4 Die Schrift V, 3: Die Identität von Nous und Noesis 86

II.1.5 Die Schrift V, 8: Die Struktur des Nous als inwendige Einheit 97

II.1.6 Zwischenergebnis der bisherigen Untersuchungen zur Licht- und Kraftmetaphysik Plotins in ihrer Tradition und ihrer Anwendung auf die Entstehung des Nous aus dem Einen und die innere Struktur des Nous 122

II.2 Der Zusammenhang des plotinischen Systems als umfassender, aber gleichzeitig binnendifferenzierter Kraftstrom 124

II.2.1 Licht und Weltzusammenhang 126
II.2.1.1 Kontinuität und Differenz: Der Zusammenhang von Lichtentstehung und Aufnahmekapazität 132

II.2.2 Die Position der Seele im ontologischen System 142
II.2.2.1 Die Seele und der Nous 147
II.2.2.2 Das Wirken der Seele auf das ihr Nachgeordnete 159

II.2.3 Die Materie als Abwesenheit von Licht und ihre weiteren „Eigenschaften" 179
II.2.3.1 Die Logoskontinuität als ἔλλαμψις 200

III Die Fortsetzung der Licht- und Kraftmetaphysik bei Iamblich 217

III.1 Licht als Kraft und die metaphysische Legitimation von Theurgie 220

III.1.1 Die genauere Bestimmung von Funktion und Position der δύναμις 225

III.1.2 Das ἐπιτηδειότης-Modell 226

III.1.3 Das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema 228

III.2 Licht als Dynamis und die Entstehung des Nous bei Iamblich 233

III.2.1 Proklos' Theologia Platonica *und die lichthafte Geistmetaphysik* 244

III.2.2 Die Binnenstruktur des Demiurgen und des Noerischen 252

III.3 Hekate – Weltseele – Licht: Neuplatonische Interpretationen religiöser Texte 271

III.3.1 Aion als metaphysische Größe 272

III.3.2 Die drei κοσμαγοί des Psellos als Binnenaspekte der Weltseele in ihrer Wirkung auf die Materie 282

III.3.3 Die Hekate – Weltseele als κλειδοῦχος 293

III.4 Hekate, Licht und Wiederaufstieg der Seele: Der kultische Hintergrund chaldäischer und neuplatonischer Begrifflichkeit ... 296

III.4.1 Die Theorie der Licht-Anagoge ... 297

III.4.2 Die Praxis der Anagoge ... 299
III.4.2.1 Rituelles Sterben, Inkubation und Lichtmetaphysik ... 307
III.4.2.2 Strophalos und Epiphanie der Hekate ... 321

III.4.3 Licht in seiner kultischen Form als anagogische Kraftbegriff ... 330

III.4.4 Mysterienterminologie und Lichtmetaphysik in den Chaldäischen Orakeln und ihr Einfluß auf spätere Philosophen ... 332

III.5 Das Göttliche in der Welt und Iamblichs Konzept der Photagogie ... 345

III.5.1 Die Wirkung des Göttlichen auf die Welt in der Lichtmetaphysik Iamblichs ... 347

III.5.2 Seelengefährt und Photagogie ... 372
III.5.2.1 Die Funktion des ὄχημα ... 373
III.5.2.2 Photagogie: Lichtmetaphysik und die Beschreibung veränderter Bewußtseinszustände ... 383

Schluß ... 411

Stellenregister ... 417

Literaturverzeichnis ... 421

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die etwas überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 2003/2004 an der Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel eingereicht wurde. Die seitdem erschienene Literatur konnte leider nur noch teilweise und nicht mehr vollständig berücksichtigt werden.

Zu besonderem Dank weiß ich mich meinem Doktorvater Prof. Dr. Hans-Joachim Waschkies verpflichtet. Er hat die Arbeit in ihrer Entstehung in einer Weise betreut, die über eine rein fachliche Hilfestellung und Unterstützung weit hinausgegangen ist. Aufgrund seines Vertrauens, seines persönlichen Engagements und nicht zuletzt seines Humors ist bei mir niemals das Gefühl entstanden, in einer akademischen Prüfungssituation zu stecken.

Herrn Prof. Dr. Lutz Käppel gebührt mein Dank dafür, daß er das Zweitgutachten übernommen und sich in dieser Funktion intensiv und nachhaltig für diese Arbeit engagiert hat. Ihm verdanke ich zahlreiche Verbesserungsvorschläge.

Herrn Prof. Dr. Hartmut Rosenau möchte ich dafür danken, daß er es übernommen hat, in sehr kurzer Zeit das erforderliche Drittgutachten zu erstellen und sich dabei mit dieser Arbeit auseinanderzusetzen.

Herr Prof. Dr. Michael Erler hat die Aufnahme dieses Buches in die Reihe „Beiträge zur Altertumskunde" befürwortet, wofür ich ihm an dieser Stelle herzlich danken möchte.

Ganz besonders bin ich Herrn StD i. R. Adolf Johann Heß verbunden und dankbar, denn er hat mir nicht nur beigebracht, Plotin zu übersetzen, und überaus wertvolle Hinweise zu dessen Verständnis gegeben, sondern auch alle meine Übersetzungen aus dem Griechischen ebenso minutiös wie kompetent korrigiert, so daß ich allein für alle noch verbleibenden Fehler verantwortlich bin.

Den Kollegiatinnen und Kollegiaten des DFG-Graduiertenkollegs „Leitbilder der Spätantike" durfte ich einige meiner Thesen vorstellen. Für die erwiesene Diskussionsbereitschaft und die überaus konstruktive Kritik, die zu einigen wesentlichen inhaltlichen Verbesserungen geführt hat, hiermit mein herzlichster Dank.

Maria Leisten hat umfangreiche Teile der Arbeit Korrektur gelesen. Für diese Mühe und die Sorgfalt, mit der dies geschehen ist, möchte ich mich an dieser Stelle ganz herzlich bedanken.

Claas Lattmann hat die Arbeit auf sich genommen, aus einer mehr als unprofessionellen Datei eine druckfähige Version herzustellen, wofür ich ihm hiermit ebenfalls danken möchte.

Was ich Herrn Peter Mach an Grundsätzlichem und Wesentlichem verdanke, läßt sich nur schwer in Worte fassen. Ihm gilt mein tief empfundener Dank für alles, was ich von ihm lernen durfte.

Neben dem Schreiben einer Dissertation gibt es, besonders dann, wenn man geneigt ist, gerade dies zu vergessen, ein Leben, das eben nicht nur aus Universität und Schreiben besteht, und Menschen, die ganz wesentlich dazu beitragen, daß eine solche Arbeit zu ihrem Ende findet.

Für das, was ich meinen Eltern und meiner Schwester verdanke, läßt sich nur sehr schwer oder gar kein angemessener Dank finden oder formulieren. Ohne ihr aufrichtiges Verständnis, ihre uneingeschränkte Unterstützung und Solidarität in jeder Hinsicht hätte diese Arbeit niemals entstehen oder beendet werden können.

Lars, Elmar, Jens und Klaus haben immer wieder dafür gesorgt, mich auf den Boden der Tatsachen – oder das, was sie dafür halten – zurückzuholen, und es hat immer sehr viel Spaß gemacht, von ihnen daran erinnert zu werden, daß sich die Welt nicht um neuplatonische Metaphysik dreht. Vielen Dank dafür.

Meinen ehemaligen Kolleginnen und Kollegen (allen zwar, ganz besonders aber denen der WG V) aus dem Professor von Esmarch-Haus in Kiel bin ich aus demselben Grund zu Dank verpflichtet. Ihnen ebenso wie den Bewohnerinnen und Bewohnern dieses Hauses, besonders aber Herrn Armin Schimanski verdanke ich die so oft notwendig gewesenen Korrekturen der eigenen Sichtweise, verbunden mit dem Spaß, den wir hatten.

Gewidmet ist diese Arbeit in Verbundenheit und Dankbarkeit meiner besten Freundin Solveig. Sie ist das Licht in meinem Leben.

Berlin, Sommer 2006 L. B.

Einleitung

Im Zentrum dieses Buchs steht der Versuch, Anwendung und Funktion der Kraftmetaphysik in ihrem Zusammenhang mit der Lichtbegrifflichkeit in der antiken und spätantiken Philosophie anhand ausgewählter Beispieltexte zu erörtern. Dabei werde ich die inhaltlich-thematische Kontinuität herausarbeiten, die nach den Ergebnissen, zu denen meine Untersuchung geführt hat, das platonische Sonnengleichnis über Aristoteles und Alexander von Aphrodisias mit der Philosophie Plotins und darüber hinaus mit Iamblich hinsichtlich der Lichtthematik verknüpft. Eine solche Betrachtung der mit dem Kraftbegriff verknüpften Lichtbegrifflichkeit in ihrer philosophie-historischen Kontinuität muß bei jedem der angeführten Autoren untersuchen, wie und mit welchen sprachlichen Mitteln der Kraft-Lichtkomplex auf die jeweils behandelten ontologischen, epistemologischen und religiösen Themen angewendet und wie er mit anderen Metaphern, Vergleichen oder Motiven verknüpft wird. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, durch welche sprachlichen Anklänge an die jeweiligen Vorgänger und deren Verwendung bzw. Entwicklungsstufe von Licht und Kraft angeknüpft wird. Das erfordert ein Vorgehen, das einerseits ‚eng am Text' orientiert bleibt, andererseits aber auch elliptische Anspielungen aus den alten Texten in ihrem zeitgebundenen Kontext zu verstehen weiß.

Von früheren Arbeiten zu dieser Thematik und zur Metaphysik des Neuplatonismus unterscheidet sich dieser Ansatz dadurch, daß in ihm konsequent der Aspekt, Plotins System (und die der späteren Neuplatoniker) als eine Art Kraftkontinuum zu verstehen, in den Mittelpunkt gerückt wird.

Bisher war das Augenmerk der Interpretationen hauptsächlich darauf gerichtet, die Entstehung der späteren und niedrigeren Stufen der neuplatonischen Seinshierarchie nach dem Einen zunächst in den Kategorien von Hervorgang und Rück- bzw. Umwendung zu verstehen, um diese dann ihrerseits in den Kategorien des Denkens und des Selbstbewußtseins auszulegen, und selbstverständlich kann keine Auslegung neuplatonischer Schriften ohne diese Kategorien auskommen.

Aber neben diesen Aspekten sind die Systeme der Neuplatoniker auch als Systeme zu sehen, in denen die Entstehung der zunehmenden Vielheit aus dem Einen als zunehmende Binnendifferenzierung eines sich zur Materie hin abschwächenden Kraftkontinuums erklärt wird. Im Unterschied zu früheren Arbeiten ist in diesem Fall danach zu fragen, wie z. B. Plotin oder Iamblich

im Kontext dieser Kraftmetaphysik argumentieren, welche Modelle und Vorbilder sie nutzen und kombinieren, um die anfallenden Probleme zu lösen.

So läßt sich z. B. die Einheit, die Nous und Ideen bei Plotin bilden, nicht nur in den Kategorien von Denken und Selbstbezug, sondern auch nach denen von Kraft und Licht als Ganzheit beschreiben, als All-Kraft, in der verschiedene andere Kräfte ganzheitlich umfaßt und zu einer Einheit integriert werden. Der hier vorgeschlagene und durchgeführte Zugang besteht darin, zu erörtern, welche Eigenschaften „Kraft" bei Plotin oder Iamblich besitzt, wie sie systematisch funktionalisiert werden und welche philosophiehistorischen Entwicklungslinien sich erkennen lassen, um nachvollziehen zu können, warum und wie auch dieser Ansatz in der neuplatonischen Metaphysik Beachtung fand.

Besondere Bedeutung gewinnt die Kraftmetaphysik im Neuplatonismus dann, wenn es darum geht, die Wirkung des Intelligiblen (der Seele oder des Göttlichen) auf das Stoffliche (den Körper oder das sog. Seelengefährt) zu erklären. Die bisherigen Untersuchungen zu diesem Komplex sollen ebenfalls durch eine Erörterung ergänzt werden, wie bestimmte, immer wieder zu beobachtende Beschreibungsmuster oder Modelle bzw. Analogien vor dem Hintergrund einer kraftmetaphysischen Systematik und der mit ihr verflochtenen Lichtmodelle möglicherweise erklärt werden können.

Die Auswahl der in diesem Zusammenhang bearbeiteten Texte im ersten Teil der Arbeit ergibt sich aufgrund ihrer Bedeutung für den thematischen Schwerpunkt dieses Abschnitts: Plotins Darstellung der Genese des Nous aus dem Einen. Szlezák hat auf die wesentliche Bedeutung der Texte Plotins für ein Verständnis von dessen gesamter Philosophie hingewiesen, die Entstehung und Strukturierung der Hypostase des Nous zum Inhalt haben:

> Ein solcher Versuch, das tatsächliche Vorgehen Plotins zu überprüfen, kann nicht mit der punktuellen Analyse verstreuter Beispiele von unplatonisch anmutender Platonexegese ansetzen, sondern muß sich einen Gegenstandsbereich suchen, der für das Denken Plotins wesentlich und für die Entstehung seines Gesamtentwurfes potentiell aufschlußreich ist. Hierfür bietet sich die Hypostase des Nus unter den Aspekten ihrer Entstehung und ihrer Strukturierung an. Denn in der Ableitung des Nus aus dem Hen sowie in der Lehre, ‚daß die geistigen Gegenstände nicht außerhalb des Geistes sind', hat man mit Recht stets die zentralen Unterscheidungsmerkmale des plotinischen Neuansatzes gegenüber der Metaphysik des Mittleren Platonismus gesehen, denen gegenüber etwa die Unterschiede in der Auffassung der Hypostase der Seele weniger signifikant sind. Die Bedeutung der Beschreibung des Nus für das Drei-Hypostasen-System ergibt sich daraus, daß hier der Ort ist für die Entwicklung der Merkmale der Geisteswelt überhaupt.[1]

[1] Szlezák, Nuslehre 53.

Ausgehend von dieser Feststellung Szlezáks bestimme ich die vor Plotin liegenden Philosophen und ihre jeweils für meine Untersuchung relevanten Texte: das platonische Sonnengleichnis in seiner Verbindung mit dem Linien- und dem Höhlengleichnis, das fünfte Kapitel aus dem dritten Buches der *De anima* des Aristoteles, die spätantiken Kommentare des Alexander von Aphrodisias und in der *De anima libri mantissa* zum Kapitel III, 5 aus der aristotelischen *De anima*. An diesen Texten soll im ersten Abschnitt die Verwendung und die Verbindung von Kraft- und Lichtbegrifflichkeit in Kontinuität und Abhängigkeit untersucht werden.

Die Analyse der ausgesuchten *Politeia*-Stellen wird ergeben, daß bereits Platon eine in der bisherigen Forschung übersehene, wesentliche Verbindung von Licht und Kraft vornimmt, indem er Licht als Kraft funktionalisiert, um das Wirken der Sonne zu beschreiben, das dann wiederum dem analogischen Verstehen der Wirkursächlichkeit der Idee des Guten dient. Dieser Grundgedanke bzw. diese grundlegende Verknüpfung wird von Plotin übernommen und, peripatetisch modifiziert, genutzt, um u. a. das für seine Philosophie charakteristische Problem der Entstehung und Struktur des Nous zu beschreiben.

Nicht immer kann eindeutig entschieden werden, ob „Licht" in seiner philosophischen Funktionalisierung in diesen Texten als reine Metapher gebraucht wird oder ob es als Symbol, Analogie oder Vergleich Verwendung findet. Von den bei Aristoteles in der *Poetik*[2] aufgezählten vier Arten der Metapher entspricht am ehesten die vierte, die Metapher κατὰ τὸ ἀνάλογον[3], der Verwendung der Lichtbegrifflichkeit in diesen Texten. Wenn Plotin den Nous z. B. als Licht des Guten beschreibt, ist dahinter demnach folgende Transposition zu vermuten: Licht verhält sich in seiner Abhängigkeit zur Sonne wie der Nous sich zum Einen verhält, woraus sich, dem Verfahren zur Metaphernbildung κατὰ τὸ ἀνάλογον folgend, nach Aristoteles' Beispielen[4] das Eine als Sonne des Nous oder eben der Nous als Licht des Einen bezeichnen ließen. Häufig stellt sich aber gerade bei Plotin bezüglich der Lichtbegrifflichkeit eine Art Unschärfe ein, die von Crome beobachtet worden ist:

> Der abwechselnde Gebrauch von Metaphern und Symbolen zieht sich durch die gesamte Argumentation Plotins. An keiner Stelle finden wir sie deutlich voneinander unterschieden, ohne methodische Anordnung treten sie nebeneinander auf, ineinander verbunden, oder eines in das andere übergehend.[5]

---

[2] Arist., *Poetik* 1457 b6–33 (ed. Lucas, 1968).
[3] Arist., *Poetik* 1457 b9.
[4] In der *Poetik* 1457 b16–25.
[5] Crome, Symbol 104.

Dies wiederum führt dazu, daß Entwicklungsprozesse im Intelligiblen bei Plotin – im Unterschied zu seinen Vorgängern Platon und Aristoteles – mit dem Licht nicht lediglich verglichen, „sondern selbst als unterschiedliche Seins- und Wirkformen intelligiblen Lichtes begriffen"[6] werden. Licht wird so bei Plotin zu einer noetischen Größe. Auf diese Weise entwickelt sich Licht zu einer „metaphorischen Leitvorstellung"[7], die einen ganzen Vorstellungskomplex begründet und das Modell abgibt, an dem der Philosoph seine Aussagen über metaphysische Sachverhalte entwickelt und dessen Terminologie er sich zur Beschreibung eben dieser Sachverhalte bedient. Damit jedoch ist der Rahmen der Metapher nach aristotelischem Verständnis überschritten.

Der Begriff „Metaphorik" behält im Hinblick auf die Verwendung der Lichtbegrifflichkeit in den hier untersuchten Texten seine Berechtigung, wenn man die Metapher als „absolute Metapher"[8], mit Blumenberg weiter gefaßt als „Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz anderen Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann"[9], versteht, wobei diese Übertragung im Falle Plotins, wie Beierwaltes gezeigt hat, eine starke Eigendynamik entwickeln kann. In diesem Sinne ist in der vorliegenden Arbeit von Lichtmetaphorik oder Lichtbegrifflichkeit die Rede.

Es wird sich im Rahmen dieser Arbeit ebenfalls zunehmend zeigen, daß zwar die Kraftmetaphysik das allgemeinere metaphysische Konzept darstellt, das auch der Lichtmetaphysik zugrundeliegt, es selbst aber in seinen Ausdifferenzierungen und besonders seinen Anwendungen auf den Bereich des Religiösen auf den explikativen Wert des Lichtmodells angewiesen bleibt. Diesem wechselseitigen Verhältnis, das bisher wenig Beachtung fand, im einzelnen nachzuspüren, ist ein Ziel dieser Arbeit.

An die schon geleistete Forschung schließt sich der erste Teil der Untersuchung mit dem Ziel an, zum einen die platonisch geprägte Kontinuität der

---

[6] Beierwaltes, Selbsterkenntnis 123.

[7] Blumenberg, Paradigmen 17.

[8] Blumenberg, Paradigmen 10.

[9] Blumenberg, Paradigmen 10. Die Anwendung des Blumenbergschen Metaphernbegriffs auf Plotin und eine Untersuchung dieser Metaphorik hat Tradition. Bei Plotin wurde die Bedeutung der Lichtmetaphorik in einzelnen Monographien und Aufsätzen schon ausführlich behandelt. Grundlegend sind die Arbeiten von Wagner, Beierwaltes, Schroeder und Ferwerda. Davon abgesehen wird die Lichtmetaphorik in beinahe jeder der hier herangezogenen Veröffentlichungen mehr oder weniger ausführlich im Rahmen des jeweils behandelten Problems oder der kommentierten Schrift besprochen. Gute Beispiele dafür bieten der Aufsatz von Crystal über die Selbsterkenntnis des Nous bei Plotin oder die Untersuchungen Nasemanns zum Verhältnis von Gottheit und Mensch bei Iamblich, in denen auch Plotins Lichtmetaphysik eingehend erörtert wird.

Anwendung des Motivkomplexes Licht-Kraft auf das Thema Geist und Denken im oben skizzierten Rahmen von Platon bis Plotin herauszuarbeiten, zum anderen festzustellen, mit welchen begrifflichen und sprachlichen Mitteln und mit welcher Intention besonders Plotin seine Vorstellung von Kraft und Licht in seine philosophischen Darstellungen von Entwicklung und Struktur des Nous eingebunden hat. In der Analyse dieser einbindenden Funktionalisierung in ihrer historischen Abhängigkeit liegt das Ziel dieser Kapitel.

Die beiden Unterabschnitte des ersten Kapitels erörtern die Verwendung der Lichtthematik bei Platon, wie sie vor allem in den Zentralgleichnissen der *Politeia* thematisiert wird, und bei Aristoteles und dessen Kommentator Alexander von Aphrodisias. Hier werden grundlegende und bisher unbeachtete Eigenschaften und Funktionen des Lichtes als Kraft (δύναμις) herausgearbeitet und deren Anwendung bzw. Übertragung auf bestimmte noetische Themen in ihrer historischen Kontinuität analysiert und diskutiert. Auf dieser Grundlage baut das folgende Plotin-Kapitel auf. Kapitel II, Abschnitt 1.1 behandelt die Rolle, die Plotin der Licht-Kraft bei der Entwicklung des Nous aus dem Einen zuweist, wobei die Funktionen analysiert werden, die Plotin in seiner zentralen Schrift VI, 7 dem Licht überträgt. Anschließend werden in den Unterabschnitten 2 und 3 von Kapitel II.1 diese Funktionen ausführlicher betrachtet und ergänzt. In Unterabschnitt 2 untersuche ich Funktion und ontologische Stellung des Lichtes in Plotins Schrift V, 5, in der Plotin das Licht zum inneren Objekt der Erkenntnis des Nous werden läßt. Unterabschnitt 3 behandelt dann das Kräfte-Schema, das der ontologischen Entwicklung des Nous aus dem Einen zugrunde liegt, in seiner Beziehung zur Lichtvorstellung und in seiner Abhängigkeit von der platonischen Dynamiskonzeption. Anhand der Erörterung der „Identitätsbeziehung [...] von Denkendem und Denkvollzug"[10] in Schrift V, 3 erfolgt in Unterabschnitt 4 der Versuch, die Anwendung des Licht-Kraftkonzeptes sowohl auf diese Einheitsvorstellung des Nous als auch auf Plotins Vorstellung vom Nous als sich aus dem Einen entwickelnde Kraft zu interpretieren.[11] Im letzten Unterpunkt von

[10] Szlezák, Nuslehre 126.

[11] Besonders *eine* terminologische Schwierigkeit verdient in diesem Problemkomplex Beachtung: Das Denken des Geistes ist bei Plotin als eine geistige Wahrnehmung aufzufassen, die in der Kategorie des Sehens verstanden wird. Deshalb kann Plotin Begriffe wie „denken", „erkennen" oder „sehen" als Aktivitäten des Nous synonym gebrauchen. Ich habe daher den Begriff „sehen" (ὁρᾶν), der im Zusammenhang mit Licht eine eminente Rolle spielt, je nach interpretatorischem Zusammenhang mit „sehen" oder allgemeiner mit „wahrnehmen" übersetzt, um der jeweiligen Intention Plotins Ausdruck zu verleihen; leitend war dabei die Über-

Kapitel II.1 wird schließlich die Bedeutung des Lichtes als Kraft für das Verständnis der bereits in II.1.3 unter einem anderen Gesichtspunkt erörterten inwendigen Einheitsstruktur des Nous betrachtet. In diesem Kontext greife ich ergänzend ein Phänomen der spätantiken Religiosität auf, das eng mit Plotins Nous-Konzept verbunden zu sein scheint: das des Gottes Helios als pantheistischer All-Kraft. So wird vielleicht deutlich, daß neben der philosophischen Tradition auch ein bestimmter religiöser Kontext Plotin zur Anwendung der Lichtmetaphorik in seinen Texten veranlaßt haben könnte. Zugleich öffnet sich hier ein kontextueller Horizont, den ich erst im Zusammenhang mit Iamblichs Licht- und Kraftmetaphysik erörtern werde: der der religiösen Praktiken und der Synergieeffekte zwischen Philosophie und Religion.

Im anschließenden Abschnitt II.2–II.2.3.1 werde ich die Bedeutung der Kraftmetaphysik und des sie explizierenden Modells, des Lichtes, für den Gesamtzusammenhang des ontologischen Systems Plotins untersuchen. Insbesondere gilt es, ihre Funktionalisierung im Rahmen des Verhältnisses zwischen Nous und Seele und zwischen Seele und Körper bzw. Materie zu betrachten. Dabei wird sich zeigen, daß das peripatetische Lichtmodell vor allem bei der Darstellung der Einwirkung der Seele auf den Körper an Bedeutung gewinnt, ohne daß jedoch die grundsätzlich platonische Struktur ihre Geltung verlöre. Vielmehr benutzt Plotin sie als eine Art Basismodul, das er peripatetisch erweitert und an die jeweiligen, speziellen Problemlagen und Fragestellungen anpaßt. Gerade in diesem Kontext ist das bereits erwähnte wechselseitige Bedingungsverhältnis zwischen Licht- und Kraftmetaphysik gut zu erkennen. Um nämlich z. B. das Problem der Seele-Körperinteraktion zu „lösen", greift Plotin darauf zurück, seine platonische Licht-Dynamis nach dem peripatetischen Lichtmodell zu modifizieren, so daß auch der Dynamis-Begriff eine wesentliche systematische Erweiterung erfährt, die für den späteren Neuplatonismus bestimmend bleibt bzw. weiteren Ausdifferenzierungen unterworfen wird.

Die hier festgestellten Modifikationen am Licht-Kraftkomplex, auch sie haben in der bisherigen Forschung in ihrem wechselseitigen Ineinander wenig Beachtung gefunden, werden sich als wichtig erweisen, wenn es darum geht, die Licht-Kraftmetaphysik als Erklärungsmodell in den Bereich der Deutung und Legitimierung von Phänomenen religiöser Praxis zu übertra-

---

legung, wie eng Plotin an der jeweiligen Stelle am Vorgang und der Struktur des tatsächlichen Sehens orientiert ist.

gen, wie es bei den späteren Neuplatonikern geschieht, denen die nächsten Kapitel gelten.

Zunächst wende ich mich dem Neuplatoniker Iamblich zu, den die konsequente Integration einer religiösen Perspektive in seine Philosophie wesentlich von Plotin unterscheidet. Auch bei Iamblich ist zu Beginn die systematische Funktion der Lichtmetaphysik innerhalb der Darstellung der Entstehung des Nous aus dem Einen zu untersuchen und zu erörtern, welche ontologischen Mechanismen dieser Funktionalisierung zugrunde liegen und wie sie sich aus der bisherigen Tradition erklären oder ableiten lassen. Es wird sich zeigen, daß Iamblich das Licht in konsequenter Weiterentwicklung des Energeiai-Schemas Plotins weiterhin als Dynamis im platonischen Sinn versteht, es dabei allerdings als Mittleres in sein Ousia-Dynamis-Energeia-Schema einbettet, das grundlegend Struktur und Entwicklung des Intelligiblen bestimmt. Schon hier ist zu erkennen, wie bedeutend die von Plotin vorgenommenen peripatetischen Transformationen am platonischen Konzept der Licht-Dynamis gewesen sind.

Nach der Interpretation ausgewählter Texte, die dieses Licht-Kraftmodell und die mit ihm zusammenhängenden Strukturen beschreiben, nehme ich den Vorstellungskomplex aus Dynamis – Licht – Hekate unter Heranziehung der Fragmente der sogenannten Chaldäischen Orakel zum Ausgangspunkt einer Rekonstruktion des Rituals der theurgischen Initiation, da dieses Ritual meiner Ansicht nach Iamblich und die ihm folgenden Neuplatoniker beim Verfassen ihrer metaphysischen Ansichten beeinflußt hat, denn diese Autoren haben ihre Systeme u. a. mit der Intention gestaltet, zu erklären, was bei diesem Ritual geschah und wie es seinen Zweck, nämlich die Vermittlung und Verbindung zwischen Mensch und Gottheit zu aktivieren, erfüllen könnte. In diesem Kontext wird „Licht" zu einer religiösen Größe mit erlösender Kraft, die alles Metaphorische verliert. Da die theurgische Initiation in Form von kathartisch wirkenden Licht-Epiphanien eine spezielle Form des Einwirkens der Götter auf das Irdisch-Körperliche darstellt, erörtere ich Iamblichs lichtmetaphysische Explikationen dieses Sachverhaltes im zweiten Teil dieses Kapitels, in dem ich die Ergebnisse des ersten Abschnitts anwende. Die Ergebnisse meiner Analysen konkretisiere und überprüfe ich im letzten Abschnitt meiner Untersuchung dadurch, daß ich darzustellen versuche, nach welchen Modellen Iamblich die lichthafte Wirkung der Götter auf das aitherische Seelengefährt der menschlichen Seele gestaltet und wie dies an die Erfahrung der theurgischen Initiation rückgebunden werden kann. Dabei deute ich die theurgische Initiation als spätantike Variante der wesentlich älteren Praxis der Inkubation, deren Bedeutung für die griechische Philosophie von Peter Kingsley hervorgehoben wird.

In Ergänzung und Fortsetzung zu der zu Iamblich vorliegenden Forschung verfolge ich in den letzten Kapiteln konsequent den Ansatz einer Zusammenschau theoretischer Überlegungen zur Kraft- und Lichtmetaphysik und ihrer Anwendung auf die religiöse Praxis, die sowohl in den Versen der Chaldäischen Orakel als auch in Texten Iamblichs und anderer Neuplatoniker nach Plotin ihren Niederschlag gefunden hat. Erst das Verständnis der verschiedenen Aspekte des Ineinanders von Licht- und Kraftmodell ermöglicht es in diesem Bereich, zu erkennen, wie Iamblich seine metaphysischen Konzepte auf die Erklärung praktischer Sachverhalte angewendet haben könnte, um fundiert darzustellen, warum der Myste als Gefäß der Gottheit verstanden wird, er während seiner Initiation Wahrnehmungen von Kreisbewegung und einem schwirrenden Geräusch erfährt und ihm schließlich in einem Zustand umfassender Stille eine Epiphanie der Gottheit in Form eines speziellen Lichtes zuteil wird.

Die theurgische Inkubation bildet dabei gleichsam den Hintergrund ab, auf den die referierten Texte bezogen sind bzw. projiziert werden und an dem sie daher, zumindest teilweise, zu konkretisieren und zu überprüfen sind. Es wird sich zeigen, daß in diesem konkreten Fall fast alle Aspekte des Licht-Kraftkomplexes, die sich von Platon über Aristoteles, Alexander von Aphrodisias und Plotin bis zu den späteren Neuplatonikern rekonstruieren ließen, eine Anwendung erfahren.

Die Übertragungen von Platons Texten ins Deutsche sind, sofern nicht anders angegeben, die Schleiermachers, z. T. habe ich sie leicht verändert. Dem griechischen Text Plotins liegt in meiner Arbeit die *editio maior* von Paul Henry und Hans-Rudolf Schwyzer zugrunde. Die meisten Übersetzungen plotinischer Texte habe ich der Übersetzung Richard Harders, überarbeitet von Willy Theiler und Rudolf Beutler, entnommen. Wo nur leichte Änderungen an dieser Übersetzung vorgenommen wurden, bleiben sie unerwähnt. Bei einigen Passagen weicht mein Textverständnis von dem Harders umfassender ab. In diesen Fällen habe ich auf der Grundlage Harders eine eigene Übersetzung versucht und dies vermerkt. Ebenso gilt für Iamblichs *De Mysteriis,* daß ich mich immer an Hopfners Übertragung ins Deutsche orientiert habe, sie aber nicht in allen Fällen übernehmen konnte. Bezüglich der Chaldäischen Orakel habe ich nach denselben Prinzipien die englische Übersetzung Majerciks zugrunde gelegt.

Werktitel antiker Autoren sind nach dem LSJ abgekürzt.

I Die Grundlagen: Platon und Aristoteles

I.1 Das Licht als Dynamis und seine Analoga in den Zentralgleichnissen der *Politeia*

Ziel dieses Abschnittes ist es, darzustellen, welche grundlegende metaphysische Annahme die Analogisierung des Wirkens der Sonne durch das Licht mit dem Wirken der Idee des Guten durch Wahrheit und das Seiende begründet und trägt. Erst die Bestimmung sowohl des Lichtes als auch des τὸ ὄν als Dynamis ermöglicht nämlich deren Analogisierbarkeit hinsichtlich der von ihnen ausgeübten Funktion. Zudem erweist sich diese platonische Bestimmung als ausbaufähige Grundlage der Lichtmetaphysik Plotins und Iamblichs.

Darüber hinaus gilt zudem, daß, da sich Plotin als Interpret Platons ansieht,[1] eine Analyse der Funktionalisierung, die der Lichtbegriff innerhalb der neuplatonischen Philosophie in verschiedenster Form erfährt, daher bei Platon zu beginnen ist.[2] Der für den Neuplatonismus immer wieder zentrale Text, den es in diesem Fall aus dem oben genannten Grund zu betrachten gilt, liegt in den Zentralgleichnissen und besonders im sogenannten Sonnengleichnis der *Politeia* vor, deren Idee des Guten, in vielfacher Form ergänzt und modifiziert,[3] als das Eine-Gute Plotins Eingang in den späteren Neuplatonismus findet.

Platon unternimmt es in dieser Gleichnisreihe, die ursächliche Kraft der Idee des Guten, die sich sowohl auf den Bereich des Intelligiblen wie auch auf die sinnlich wahrnehmbare Welt erstreckt, *per analogiam* darzustellen, und versucht auf diese Weise, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie die Wirkung der Idee des Guten in einer spezifischen Verschränkung von Ontologie und Epistemologie verstanden werden könnte. Die Folge der Zentralgleich-

---

[1] Siehe Gatti, Platonic Tradition 17.

[2] Dies stellt bereits Beierwaltes in seiner Dissertation „Lux intelligibilis" fest, die insgesamt der Erhärtung dieser Voraussetzung, mit Platon zu beginnen, dient.

[3] Zur Entwicklung der Vorstellung des Einen-Guten siehe Armstrong, Architecture 6–28.

nisse beginnt mit dem sogenannten Sonnengleichnis. Es enthält einen umfangreichen Vergleich, in dem Platon Sehen, Gesehen-Werden, Denken und Gedacht-Werden, Objekte des Sehens und Objekte des Denkens und die Ursachen all dieser Vollzüge und Objekte sowie das Wirken dieser Ursachen in einer Analogie miteinander vergleicht. Die Funktion dieses Vergleichs liegt darin, die Rolle des Lichtes im Erkenntnisprozeß des Sehens zu erläutern, um auf diese Weise auch die Struktur des Intelligiblen besser verstehen zu können. Platon ergänzt seinen Vergleich zudem durch eine Analogie zwischen Biologie und Leben einerseits und Ontologie andererseits.

Der Erkenntnisprozeß des Sehens stellt sich dar als ein Geflecht aus Dynameis (Kräften),[4] in den das Licht als τρίτον γένος (507 e1) eingeführt wird. Es stellt als drittes Moment und mediale Kraft die „edelste Verbindung" (vgl. 508 a1: τῶν ἄλλων ξυζεύξεων τιμιωτέρῳ ζυγῷ) zwischen den Dynameis des Sehens und des Gesehen-Werden-Könnens dar. Nur durch das Licht als verbindendes Element kann das Beziehungsgeflecht der beiden Dynameis des Sehens und des Gesehen-Werden-Könnens demnach im gegenseitigen Bezug verwirklicht werden.[5] Darüber hinaus wird „Licht" in seiner Abhängigkeit von der Sonne als seiner Ursache bestimmt, woraus für Platon folgt, daß es nicht mit der Sonne identifiziert werden darf.[6]

Auf diese Weise treten zwei Aspekte an Platons Lichtbegriff deutlich hervor: Das Licht wird von ihm erstens als das vermittelnde und aktivierende Dritte innerhalb eines dreipoligen Dynameisgefüges aufgefaßt. Es bekommt also die Position des Mittleren und die Funktion der aktiven Vermittlung zugeschrieben. Zweitens sieht Platon das Licht als abhängig von einer Ursache an, von der es zwar einerseits verschieden ist, zu der es aber andererseits in einem Verhältnis der Ähnlichkeit steht.[7]

Im Zuge des Sonnengleichnisses stellt sich nun die Frage, was dem τρίτον γένος dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung im Bereich des Denkbaren

---

[4] Der Sachverhalt, daß Platon den Vorgang des Sehens als Kräfte- oder Dynamisverflechtung ansieht, wird z. B. aus einer Stelle wie 507 c9–10 deutlich: τὴν τοῦ ὁρᾶν τε καὶ ὁρᾶσθαι δύναμιν (507 c9–10).

[5] Siehe 508 a5–6 und Jowett–Campell, Republic III 305.

[6] Platon verdeutlicht dieses Abhängigkeitsverhältnis, das ihm sehr wichtig ist, zum einen durch die Einführung des im Griechischen bis dahin nicht verwendeten Adjektivs ἡλιοειδής (508 e6), zum anderen in 508 a5 (vgl. auch mit 517 c2) durch eine Herrschaftsmetapher, in der das Verhältnis von Licht zur Sonne als Verhältnis zwischen Vasall und Herr, also in der Form einer gesellschaftliche Abhängigkeit, veranschaulicht wird. Dem entspricht, daß in 508 b6 die Sonne wie ein Schatzmeister dem Auge die Sehkraft zuteilt; siehe Ferber, Platos Idee 60–62; Krämer, Idee des Guten 191–192 und Adam, Republic II 58–59.

[7] Diese Ähnlichkeit bei gleichzeitiger Abhängigkeit gibt Platon durch seine Wortschöpfung ἡλιοειδής wieder.

entspricht. Platon beginnt seine Antwort auf diese Frage in dem Abschnitt 508 d4–6 der *Politeia,* wo Sokrates seine Feststellungen, die er für den Bereich des Sichtbaren (ἐν τῷ ὁρατῷ) getroffen hat, auf den Bereich des Denkbaren (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ) überträgt:

> Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται.
>
> Ebenso nun betrachte dasselbe auch an der Seele. Wenn sie sich auf das heftet, was Wahrheit und das Seiende bescheinen, so bemerkt und erkennt sie es, und es zeigt sich, daß sie Vernunft hat. (R. 508 d4–6; Übs. Schleiermacher, geändert)

Bereits der Parallelismus ὧν ... καταλάμπει (508 d1) – οὗ ... καταλάμπει (508 d4) macht deutlich, daß Platon eine Funktionsanalogie zwischen dem Bereich des Sichtbaren einerseits und dem des Intelligiblen andererseits anstrebt, so daß es zu folgenden analogen Entsprechungen zwischen dem Sichtbaren und dem Sehen auf der einen und dem Denkbaren und dem Denken auf der anderen Seite kommt, die einander tabellarisch gegenübergestellt werden können:

Sichtbares	*Denkbares*
Gesehen-Werden(-Können)	Gedacht-Werden(-Können)
Sehen	Denken
Licht	Wahrheit und das Seiende
Sonne	Idee des Guten

Innerhalb der Dynamis-Verflechtung[8] des Intelligiblen übernehmen also Wahrheit (ἀλήθεια) und das τὸ ὄν für die Seele und ihre Dynamis des νοεῖν bzw. des νοῦν ἔχειν und für das Denkbare mit seiner Dynamis des γιγνώσκεσθαι eben die Funktion, die im Sichtbaren das Licht innehat.[9] Deren ontologische Stellung wird ebenfalls analogisiert und von Platon durch eine weitere Wortneuschöpfung, ἀγαθοειδής (509 a4), besonders betont.[10] Allerdings ist nun zu fragen, was darunter zu verstehen ist, daß das Seiende (τὸ ὄν) auf das

---

[8] Der Infinitiv in 509 b6–7: τὸ γιγνώσκεσθαι läßt sich, wenn man Platons Vorgabe, das Verfahren der Analogie umzusetzen, folgt, analog zu 509 b2–3: τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν, als Dynamis, nämlich als τὴν τοῦ γιγνώσκεσθαι δύναμις verstehen. Ebenso ist auch die νόησις als Dynamis anzusehen.

[9] Siehe dazu Adam, Republic II 60–61. Die aktivierende Funktion von Wahrheit und dem Seienden wird möglicherweise auch durch die beiden Aoriste ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω (508 d6) zum Ausdruck gebracht. Dazu Adam, Republic II 59–60: "Here, as there, the aorists denote instantaneous action. The faculty of νοῦς is suddenly actualized into νόησις by being turned upon its proper object."

[10] Ebenso wie ἡλιοειδής soll dieses Adjektiv Abhängigkeit von ebenso wie Ähnlichkeit und Verschiedenheit gegenüber einer höherstehenden Ursache vermitteln.

Denkbare „hinscheint" (καταλάμπει).[11] Wenn Licht auf Dinge hinscheint, begründet es deren Existenz und erschließt sie für das Sehen, indem es sie erhellt und so in ihren Strukturen erkennbar werden läßt. Folglich muß auch das Seiende bei Plato eine seinsbegründende und ebenso erschließende wie strukturierende Funktion bzw. Wirkung besitzen. Um zu zeigen, daß es diese Funktion tatsächlich besitzt, scheint es mir notwendig, sowohl das Licht als auch das Seiende in seiner ontologischen Position als Wirkungsweise einer über- und vorgeordneten Ursache zu betrachten. Wie das Licht Wirkungsweise der Sonne ist, die im Bereich des Lebendigen sowohl Dasein und Existenz wie auch Erkenntnis begründet, so ist das Seiende als Wirkungsweise der Idee des Guten anzusehen, und zwar als Wirkungsweise, die diesen beiden Aspekten gerecht wird. Diese Wirkungsweise der Idee des Guten stellt Platon in Analogie zur Wirkung der Sonne in 509 b2–10 wie folgt dar:

> Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. – Πῶς γάρ; Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.
>
> Die Sonne, denke ich, wirst du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachstum und Nahrung, unerachtet sie selbst nicht das Werden ist.
>
> Wie sollte sie das sein! Ebenso nun sage auch, daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten zukomme, sondern daß es auch das Sein und die Seinsheit von ihm habe, während doch das Gute selbst nicht Seinsheit ist, sondern noch über die Seinsheit an Würde und Kraft hinausragt. (R. 509 b2–10)

Die Idee des Guten teilt dem Denkbaren also Sein und Seinsheit (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν)[12] mit. Aus dem späteren Abschnitt 517 b8–c5 geht weiterhin hervor, daß sie ebenfalls als „Ursache alles Richtigen und Schönen"[13] verstanden wird. Um diese Wirkungsweise der Idee des Guten und damit die Funktion des τὸ ὄν in seiner Deutung durch die nachfolgenden Philosophen weitergehend zu verdeutlichen, deren Interpretation für das neuplatonische Verständnis dieses Prozesses grundlegend ist, greife ich auf die indirekte Pla-

---

[11] Auf die traditionelle Deutung der Aletheia in diesem Zusammenhang als „Unverborgenheit" gehe ich hier nicht weiter ein, siehe dazu z. B. Schefer, Unsagbare Erfahrung 180–181 und 220–222, die auch auf den Zusammenhang mit dem Licht eingeht und feststellt, daß auch die Aletheia „entbirgt bzw. ins Sein bringt" (222). Ich versuche, die damit kongruierende und bisher in der Forschung vernachlässigte Funktion des τὸ ὄν zu bestimmen.

[12] Zur Differenzierung zwischen τὸ εἶναι und ἡ οὐσία siehe Krämer, Die Idee des Guten 186 Anm. 9.

[13] Szlezák, Das Höhlengleichnis 221.

tonüberlieferung und deren Rekonstruktion durch Krämer zurück. Nach Maßgabe dieses Platon-Verständnisses sind die oben genannten Abschnitte der Zentralgleichnisse so zu verstehen, daß die Idee des Guten als Einheit an sich verstanden wird, die „überall Ordnung und Beständigkeit [...] bewirkt"[14]. Genau diesen Prozeß des Wirkens der Idee des Guten beschreibt Platon in 508 d4–5 mit καταλάμπει τὸ ὄν: die Idee des Guten bewirkt das bestimmte, strukturierte und dauerhafte Sein der Ideen durch das Seiende. Erst durch und in diesem Prozeß wird der Bereich des Denkbaren wirklich denkbar, denn erst jetzt ist das Gefüge zwischen Denkbar-Sein und Denken vollständig realisiert. Die Konstituierung des Bereichs des Denkbaren vollzieht sich aufgrund eines Wirkens, das in Analogie zum Wirken des Lichtes gedacht wird, welches grundsätzlich den Bereich des Sichtbaren konstituiert und auf seine Beziehung zum Sehen hin etabliert. Zusätzlich zum erkenntnistheoretischen Moment wird, wie die indirekte Platonüberlieferung zeigt, auch das ontologische, seinsverleihende Moment vom τὸ ὄν erfüllt, wobei die Ähnlichkeit der an diesem Prozeß beteiligten Kräfte, die sich in deren Abhängigkeit von derselben Ursache begründet, das gegenseitige aufeinander Bezogen-Sein und aufeinander Einwirken ermöglicht.[15] Wie die Sonne durch ihr Licht wirkt, wirkt die Idee des Guten das bestimmte Sein durch das Seiende,[16] das als eine Dynamis verstanden wird. Diese umfassende fundamentale Erschließungs- und Konstituierungsfunktion des Seienden impliziert, daß die Bedingungen des Seins zugleich die Bedingungen der wahren Erkenntnis des Denkbaren sind, so wie Licht zugleich Leben und Erhelltheit bzw. Sichtbar-Sein (und nicht nur Sichtbar-Sein-Können) bedeutet.[17] Auf diese Weise wird das τὸ ὄν zum Verknüpfungs- und Integrationspunkt von Ontologie und Epistemologie, so daß auch ihm die Funktion des vermittelnd-aktivierenden Bandes oder Jochs zugeschrieben werden kann, eben dieselbe Funktion und Position, die das Licht besitzt.

---

[14] Krämer, Die Idee des Guten 189. Vgl. auch Szlezák, Das Höhlengleichnis 217 und Adam, Republic II 62. Als Belegstellen für die Inhalte der indirekten Platonüberlieferung in diesem Zusammenhang führt Adam Arist., Eud. Eth. 1218 a24–26 und *Metaphysik* 988 a10–11 und 1091 b13–14 an. Die Kombination dieser Stellen zeigt, daß das Gute als ἕν und damit als Einheit verstanden wurde (Eud. Eth. 1218 a24–26 und *Metaphysik* 1091 b13–14) und daß dessen Wirkung in Ordnen und Strukturieren besteht (*Metaphysik* 988 a10–11).

[15] Hinter dieser Voraussetzung steht wahrscheinlich die traditionelle Vorstellung, daß nur Ähnliches auf Ähnliches einwirken kann, wie sie Platon in 490 b2–4 formuliert, die aber bis Empedokles (DK B 109) zurückverfolgt werden kann.

[16] Vgl. Arist., *Metaphysik* 988 a10–11 und Krämer, Die Idee des Guten 190.

[17] Zu diesen Wirkungen des Lichtes vgl. Beierwaltes, Lux intelligibilis 11–12 und Bultmann, Lichtsymbolik 13.

Im folgenden werde ich erörtern, welche Vorstellungen Platon geleitet haben könnten, das τὸ ὄν neben der ἀλήθεια derartig in Analogie zum Licht zu funktionalisieren. In diesem Zusammenhang verdienen zwei weitere Aspekte des Kontextes, in dem die Zentralgleichnisse aus der *Politeia* stehen, Beachtung: zum einen das τὸ ἐόν des Parmenides als mögliches philosophisches Vorbild, das Platon rezipiert hat, zum anderen eine systematische Überlegung, die in Form der platonischen Dynamis-Vorstellung vorliegt, denn es ist der Dynamis-Gedanke, der die Analogie des Sonnengleichnisses allererst ermöglicht, da, wie ich zeigen werde, sowohl das Licht, als auch das τὸ ὄν von Platon als Dynameis verstanden werden.

Einen sprachlichen Hinweis auf das historische Vorbild Parmenides bietet die Verwendung des Artikelgebrauchs in der Verbindung ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν (508 d5): der Artikel τὸ fällt besonders deshalb auf, weil vor ἀλήθεια der Artikel fehlt.[18] Diese stilistische Auffälligkeit weist zurück auf Parmenides, der nach den uns überlieferten Quellen der erste war, der das Partizip Präsens des Neutrum Singular des Verbums εἶναι mit dem Artikel in der philosophischen Begrifflichkeit benutzte.[19] Die Funktion des τὸ ἐόν bei Parmenides sieht Sellmer im Rekurs auf gestaltpsychologische Schemata darin, daß es eine Vielheit (von Sachverhalten) einbettend und strukturierend, einem sinnverleihenden roten Faden ähnelnd,[20] zu einer Einheit zusammenfügt und so den einzelnen Elementen der Vielheit Sinnhaftigkeit verleiht.[21]

Aus den Passagen 533 c5–d1 und 534 b3–4 der *Politeia,* in denen die Erkenntnis des Dialektikers beschrieben wird, läßt sich, da der Dialektiker auch erkannt hat, wie die Idee des Guten wirkt, eine der parmenideischen τὸ-ἐόν-Vorstellung entsprechende τὸ-ὄν-Interpretation für Platon ableiten: In 533 c5 beschreibt Platon nämlich mit συμπέπλεκται die Wirkung der Idee des Guten im Intelligiblen als ein Zusammenflechten von Anfang, Mitte und Ende. Setzt man dies nun mit den bereits erörterten Punkten in Verbindung, die sich aus der indirekten Platonüberlieferung hinsichtlich der Wirkweise des Guten gewinnen ließen, kann es als wahrscheinlich gelten, daß Platon mit dem τὸ ὄν aus dem Sonnengleichnis Parmenides rezipiert. Dementsprechend sieht er die Funktion des τὸ ὄν darin, daß es als „durchgängig zusammenschließender Zug" wie schon bei Parmenides Durchformung und Sinnhaftigkeit ermög-

[18] Vgl. z. B. das Setzen des Artikels vor ἀλήθεια in 508 e1.

[19] Siehe Sellmer, Argumentationsstrukturen 148 und bes. 154.

[20] Vgl. Schmitz, System IV 19.

[21] Siehe Sellmer, Argumentationsstrukturen 174 und Schmitz, System IV 18–19. Sellmer wendet Schmitz' phänomenologische Überlegungen auf Parmenides an.

licht,[22] wobei jedoch im Liniengleichnis zum Ausdruck kommt, daß sich Wahrheit und das Seiende mit zunehmendem Abstand von ihrem Ursprung abschwächen. Einer Abnahme der Zuverlässigkeit der Erkenntnisformen entspricht also eine Abnahme der Kraft von Wahrheit und dem Seienden, genauso wie Licht mit zunehmender Entfernung von seinem Ursprung schwächer wird und Gegenstände weniger deutlich erhellt.

Zusätzlich zu diesem historischen Vorbild, das Platon dazu veranlaßt haben könnte, sein τὸ ὄν mit dem Licht aufgrund erkenntnistheoretischer Parallelen zu analogisieren, läßt sich zeigen, daß beide gleichen Wesens sind, denn Platon versteht im Sonnengleichnis sowohl Licht als auch das τὸ ὄν als von einer Ursache abhängige Dynameis, und es ist diese gemeinsame Dynamis-Struktur, die die Analogie trägt und den Komplex der Licht-Kraft meiner Ansicht nach für die Neuplatoniker derartig relevant und vielseitig verwendbar werden läßt.

Platon setzt sich in Buch 5 der *Politeia* auf einer allgemeinen Ebene[23] in zwei Anläufen mit dem Begriff der Dynamis auseinander:

> Φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅ τί περ ἂν δύνηται, οἷον λέγω ὄψιν καὶ ἀκοὴν τῶν δυνάμεων εἶναι, εἰ ἄρα μανθάνεις ὃ βούλομαι λέγειν τὸ εἶδος.
>
> Wir wollen doch sagen, Dynamis sei eine gewisse Art des Seienden, wodurch sowohl wir vermögen, was wir vermögen, als auch jegliches andere, was etwas vermag; wie ich zum Beispiel meine, daß Gesicht und Gehör zu den Dynameis gehören, wenn du verstehst, was ich mit diesem Begriff sagen will. (R. 477 c1–4)

Der Verlauf dieses ersten Versuchs der Definition ist jedoch wenig ergiebig, denn außer der Feststellung, daß Dynameis eine Art der Seienden seien, ist das Argument zirkelhaft. Daher behilft sich Platon mit zwei gleichnisartigen Erläuterungen aus dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung. Trotz dieser zirkulären Ausführungen sichert die Zuordnung der Dynameis zum Seienden jedoch deren Anwendbarkeit auf den Bereich des Noetischen. Der zweite Versuch einer Begriffsbestimmung bringt dann Neues:

---

[22] Hier wende ich Schmitz, System IV 18 auf Platon an. Auch Platons Aussage, daß die Idee des Guten vermittels des τὸ ὄν Sein und Wesen (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν) vermittle, spricht für diese Interpretation.

[23] Zwar ist die Erörterung des Dynamis-Begriffs eingebettet in die Diskussion des Unterschieds zwischen Episteme und Doxa, aber das Fehlen spezifizierender Artikel in 477 c1 und die verallgemeinernden Wendungen γένος τι in c1 sowie ἄλλο πᾶν ὅ τι περ ἂν δύνηται in c2 weisen darauf hin, daß Platon sich um eine allgemeine Definition des Begriffs bemüht.

> δυνάμεως δ' εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω ἐφ' ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται, καὶ ταύτῃ ἑκάστην αὐτῶν δύναμιν ἐκάλεσα, καὶ τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην καὶ τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην τὴν αὐτὴν καλῶ, τὴν δ' ἐπὶ ἑτέρῳ καὶ ἕτερον ἀπεργαζομένην ἄλλην. τί δὲ σύ; πῶς ποιεῖς; – Οὕτως, ἔφη.
>
> Bei einer Dynamis aber sehe ich lediglich danach, worauf sie sich bezieht und was sie bewirkt, und danach pflege ich eine jede Dynamis als eine einzelne zu benennen, und die, die für dasselbe bestimmt ist und dasselbe bewirkt, nenne ich auch dieselbe, die aber für etwas anderes und etwas anderes bewirkt, nenne ich eine andere. Du aber, wie machst du es? Ebenso, sagte er. (R. 477 c9–d6)

Jede Dynamis wird demnach nach ihrem Zielgebiet bestimmt und damit nach dem, worauf sie sich richtet, weiterhin nach der Art und Weise ihrer Wirkung bzw. ihrer Funktion (Platon spricht in diesem Zusammenhang davon, daß sie etwas „macht"). Hinzu kommt die Festlegung aus dem ersten Definitionsversuch, daß sie eine „gewisse Art" (γένος τι) der Seienden (τῶν ὄντων) sei.[24] Vom Licht heißt es in 508 a5, daß es die Sehkraft sehen und das Sichtbare gesehen werden macht: das ποιεῖ in 508 a5 nimmt dabei das ἀπεργάζεται aus 477 d1–2 auf und ermöglicht so den Rückbezug auf die Dynamis-Definition. Noch deutlicher weist Platon in 517 b3–4 auf diesen Bezug hin, wo das Licht des Feuers und die Dynamis der Sonne miteinander gleichgesetzt werden. Weiterhin ist auch dem Licht, wie es die Dynamis-Bestimmung fordert, eine besondere Funktion und ein präzise bestimmter Zielbereich zugeordnet, nämlich die Realisation des Dynamisgeflechts der Sehwahrnehmung im Bereich des Sichtbaren. Daraus folgt mit einiger Sicherheit, daß Platon Licht als Dynamis, als wirkende Kraft, verstanden hat und auch verstanden wissen wollte.

Der Analogie zufolge müssen dann auch Wahrheit und das Seiende als Dynameis verstanden werden. Die Formulierungen aus dem Höhlengleichnis, mit denen Platon Sokrates die Sonne beschreiben läßt, die der Idee des Guten im Sonnengleichnis entspricht, legen dies nahe: τῇ τοῦ ἡλίου δυνάμει (517 b4). Es gibt also zumindest auf der Ebene des Gleichnisses eine Dynamis der Idee des Guten. Diese Folgerung läßt sich zusätzlich durch eine Wendung in 540 a8 stützen, die ebenfalls im Rahmen des Höhlengleichnisses die Sonne und damit die Idee des Guten beschreibt: τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, denn diese Wendung ist in Zusammenhang mit 502 b2–10 zu sehen, besonders mit τὴν [...] δύναμιν παρέχειν. D. h. auf der allgemeineren Ebene ist das, was mit-

[24] ἐφ' ᾧ (477 d1) – ἐπί mit dem Dativ bezeichnet hier den Zweck – und τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην (477 d3) weisen auf das Zielgebiet der Dynamis hin, das, dem allgemeinen Charakter der Definition entsprechend, nicht näher bestimmt wird. ὃ ἀπεργάζεται (477 d1–2) und τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην (477 d3–4) stehen für Wirkungsart und Funktion der jeweiligen Dynamis.

geteilt wird, die Dynamis der Idee des Guten, der im Gleichnis das Licht der Sonne entspricht. Das zeigt nicht nur, daß es eine Dynamis gibt, die die Idee des Guten dem Nachfolgenden mitteilt oder gewährt, sondern es impliziert auch, das Licht als Dynamis zu verstehen. Da Platon weiterhin sowohl hinsichtlich des Lichtes als auch hinsichtlich von Wahrheit und τὸ ὄν dasselbe Verb (καταλάμπει) benutzt, um deren Funktion zu beschreiben, ist die lichthaft verstandene Kraft, die von der Idee des Guten mitgeteilt wird, als das Seiende und die Wahrheit zu erkennen, die folglich Dynameis sein müssen. Zudem besitzen Wahrheit und das Seiende eine genau festgelegte Wirkung und ein exakt bestimmtes Wirkungsfeld. Ihre Wirkung besteht nämlich in der Aktuierung der speziellen Beziehung zwischen Denken und Denkobjekt, die, wie der Sehvorgang, eines Bandes oder Jochs bedarf.[25] Dieses verbindende Realisieren vollzieht sich, indem die Wahrheit und das Seiende ihre Funktion als erschließender und einbettender Zusammenhang auf die Vielheit der Ideen ausüben. Hinzu tritt die Vermittlung von Sein und Seinsheit mit dem genau festgelegten Bereich des Denkbaren, die der Vermittlung von „Werden, Wachstum und Nahrung" durch das Licht im Bereich des Sichtbaren entspricht. Daher verstehe ich auch das τὸ ὄν (ebenso wie die Wahrheit) als Dynamis der Idee des Guten, die deren Ursache ist.[26] Auf diese Weise stellt sich die platonische Welt einschließlich des Bereichs des Intelligiblen als ein hierarchisch gegliedertes Geflecht von Dynameis dar, die alle ihre Letztbegründung in der Idee des Guten erfahren.

So können abschließend fünf Punkte zusammengestellt werden, von denen die Funktionalisierung des neuplatonischen Lichtbegriffs fundiert durch die Dynamiskonzeption – bei gleichzeitiger peripatetischer Modifikation – grundlegend beeinflußt wird:

1. Wesentlich ist die von Platon vorgenommene Analogisierung von Sehen und Denken, die dem Licht seinen Spielraum im Intelligiblen eröffnet und die von Aristoteles an als Leitvorstellung dient, sich die Vorgänge im Intelligiblen zu veranschaulichen.[27] Ermöglicht wird diese Analogisierung von Licht

---

[25] Die Vorstellung, daß im Intelligiblen eine Kraft aktivierend auf eine andere einwirkt, wird im Zusammenhang mit dem aristotelischen Nous poietikos und seiner Wirkung auf den Nous pathetikos wieder auftauchen, s. u. Abschnitt I.2. Vom Licht übernimmt die Dynamis ihre funktionale Position als mittlere. Diese Positionierung wird besonders im späteren Neuplatonismus Bedeutung erlangen.

[26] Auch aus dieser Überlegung heraus lassen sich die parallelen Wortneuschöpfungen ἡλιοειδής – ἀγαθοειδής, die die Dynameis in ihrer Abhängigkeit und Ähnlichkeit zur Ursache charakterisieren, verstehen.

[27] In 508 d8 z. B. weist ἀμβλυώττει darauf hin, daß Platon sich den Erkenntnisvorgang des νοεῖν als dem des Sehens und Gesehen-Werdens sehr ähnlich vorstellt.

und Wahrheit und τὸ ὄν dadurch, daß Platon sowohl Licht als auch Wahrheit und das Seiende als Dynameis, als Kräfte versteht, die eine spezifische Wirkungsart und einen spezifischen Wirkungsbereich besitzen.

2. Diese Vorstellung vom Licht als einer Kraft, die als drittes Element und aktivierendes Band innerhalb einer auf diese Weise dreigliedrigen Dynamis-Struktur aktualisierend auf die beiden durch sie verbundenen Pole wirkt und die zugleich abhängig ist von einer ihr zwar ähnlichen, aber auch von ihr verschiedenen Ursache, wird in der neuplatonischen Philosophie, wenn auch modifiziert, bestimmend bleiben. Für die *Neu*platoniker wird es nämlich von Bedeutung sein, daß die Dynamis, abgeleitet von der Joch-Funktion des Lichtes, die mittlere und vermittelnde Position in einem Dreiergefüge einnehmen kann, dessen erste Position dann ein ursächliches Prinzip innehat, aus dem die Dynamis hervorgeht, während die dritte der Wirkung zugeordnet werden kann. Bei Platon selbst ist diese Struktur zwar angelegt, sie aber argumentativ nicht genutzt.

3. Die analoge Übertragung dieser Vorstellung auf den Bereich des Intelligiblen mit seinen Komponenten des Denkbaren und des Denkens, die das Intelligible ebenfalls zu einer Kräfte-Struktur in Abhängigkeit von einer transzendenten Ursache werden läßt, besitzt gleichfalls eine hohe vorstellungsbildende Kraft in der Rezeption dieser Sachverhalte bei den Neuplatonikern.

4. Daß Platon einem Abstraktum wie dem τὸ ὄν im Intelligiblen die Funktion der band- oder jochartigen und aktivierenden Dynamis zuspricht, die der des sinnlichen Lichtes korrespondiert, und er das τὸ ὄν vom höchsten ursächlichen Prinzip abhängig sein läßt, wie das Licht von der Sonne, erleichtert den Neuplatonikern die Entwicklung einer Lichtmetaphysik des Intelligiblen, die sich so bei Platon nicht findet. Es gibt bei Platon nämlich noch kein intelligibles Licht, er vergleicht in seinen Analogien immer nur Funktionen und Wirkungen von Dynameis.

5. Auch die Vorstellung des Lichtes und des τὸ ὄν als eines ontologisch-epistemologischen Scharniers, also die spezifisch platonische Verklammerung von Ontologie und Epistemologie, wird von Platons Nachfolgern auf unterschiedlichste Weise rezipiert werden.

I.2 Die lichthafte Wirkung des Nous poietikos bei Aristoteles, Alexander von Aphrodisias und in *De anima libri mantissa*

Im folgenden werde ich versuchen zu zeigen, wie der Aristoteles-Kommentator Alexander von Aphrodisias dessen Nousspaltung aus *De anima* III, 5 unter

Rückgriff auf das Dynamis-Licht-Schema, das im Zusammenhang mit dem platonischen Sonnengleichnis erörtert wurde, verstanden hat.[28] In diesem Kontext ist zu erörtern, wie die platonische Vorstellung von Licht und seinen Analoga im Intelligiblen in die Geistphilosophie des Peripatos integriert wird, von wo aus sie von Plotin übernommen werden konnte, und zu welchen Modifikationen es dabei kommt. Auch hier ist die Verbindung zum grundlegenden Konzept von Licht als Kraft von Bedeutung. Gegenüber dem platonischen Modell erfolgen im Peripatos jedoch einige signifikante Ausdifferenzierungen bzw. Erweiterungen. Hier verdient besonders die Theorie der Entstehung von Licht im Durchsichtigen Beachtung, da sie im Neuplatonismus dahingehend funktionalisiert wird, das (Ein-) Wirken des Intelligiblen (und damit des Göttlichen) auf das Körperliche zu erfassen und zu beschreiben.

Als Ausgangspunkt der Analyse sind aufgrund ihrer zentralen Bedeutung und ihrer Verknüpfung mit der Lichtthematik die Zeilen 430 a10–19 aus *De anima* zu wählen, in denen Aristoteles die Wirkung des Nous poietikos auf den Nous pathetikos mit der Wirkung von Licht auf Farbe vergleicht:

> Ἐπεὶ δ' [ὥσπερ] ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια· ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.
>
> Da aber, gleichwie in der ganzen Natur, etwas vorkommt einerseits als Stoff für jede Gattung – das ist, was der Fähigkeit nach alle jene ist –, andererseits aber als der Grund und das Machensfähige, in der Weise, alles zu machen, so wie sich die Kunst zum Stoff verhält, müssen auch in der Seele diese Unterschiede sein, und es ist der besagte eine Geist dadurch [Geist], daß er alles wird, der andere dadurch, daß er alles macht, als eine Art Hexis[29] wie das Licht – in gewisser Weise macht nämlich auch das Licht die der Fähigkeit nach seienden Farben zu Farben dem Vollzug nach. Und dieser Geist ist abgesondert und erleidensfrei und ungemischt, dem Sein nach Vollzug seiend; immer nämlich ist höherer Ehre wert das Machende als das Leidende und das Prinzip als der Stoff. (*De anima* 430 a10–19; Übs. Schmitz, Ideenlehre I / 2 218 leicht geändert)

---

[28] Die Beschränkung auf Alexander von Aphrodisias ergibt sich aus dessen Bedeutung für Plotin, s. Szlezák, Nuslehre 136. Dazu auch Schroeder, Light and the Active Intellect 240–242.

[29] Der Begriff ἕξις bleibt vorerst unübersetzt, da seine spezielle Bedeutung an dieser Stelle erst im folgenden rekonstruiert werden wird. Die von Schmitz vorgeschlagene Übersetzung mit „Haltung" kann in die Irre führen, da Hexis in *De anima* III, 5 meiner Ansicht nach die Bedeutung einer ebenso aktivierend wie vermittelnd wirkenden Kraft hat.

Der motivisch-systematische Bezug, in dem dieser Text zum Sonnengleichnis steht, wird besonders durch die Betrachtung des ἕξις-Begriffs in diesem Kontext und durch eine Interpretation der Aussage, daß das Licht „in gewisser Weise die der Fähigkeit nach seienden Farben zu Farben dem Vollzug nach mache", deutlich.

Die Zusammenschau beider Aspekte führt zu einer Klärung der Funktion und metaphysischen Charakteristik von Licht, die den platonischen Hintergrund deutlich hervortreten läßt und die zusätzlich durch interpretierende Auszüge aus den Kommentaren Alexanders gestützt werden soll. Ergänzend wird – hinsichtlich der späteren neuplatonischen Rezeption – noch die Theorie der Entstehung von Licht dargestellt werden, so daß auf diese Weise zwei der Säulen, auf denen Plotin sein Konzept der Nous-Entwicklung und der Seinskontinuität aufbaut, in den Blick geraten.

Um die platonische Struktur, die den aristotelischen Hexis-Begriff an der zitierten Passage aus *De anima* bedingt, zu verdeutlichen, greife ich Hermann Schmitz' Interpretation des Hexis-Begriffs in *De anima* III, 5 auf.[30] Unter Rekurs auf Arist., *Metaphysik* 1022 b4–8[31] kann Hexis als „Machung" im Sinne einer aktivierenden und vermittelnden Kraftwirkung, als „tätige Funktion",[32] verstanden werden. Da das *tertium comparationis* zwischen Nous poietikos und Licht darin liegt, daß beide etwas wirken, soll nun die Art der Wirkung, die eine Hexis ausübt, näher betrachtet werden. *Metaphysik* 1022 b4–8 macht deutlich, daß eine Hexis als drittes Element, nämlich als μεταξύ[33]) zwischen zwei Polen vermittelt. Besonders das Beispiel der Poiesis in dieser Definition bestätigt, daß hinter der Vorstellung des Aristoteles das platonische Dynamis-Konzept vermutet werden dürfte, das im Sonnengleichnis zur Anwendung gelangt. Wie die Poiesis vermittelnd zwischen Machen und Gemacht-Werden steht, so steht das platonische Licht aktivierend zwischen Sehen und Gese-

[30] Siehe Schmitz, Ideenlehre I / 2 223–224.

[31] Arist., Metaph. 1022 b4–8: Ἕξις δὲ λέγεται ἕνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὥσπερ πρᾶξίς τις ἡ κίνησις (ὅταν γὰρ τὸ μὲν ποιῇ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποίησις μεταξύ· οὕτω καὶ τοῦ ἔχοντος ἐσθῆτα καὶ τῆς ἐχομένης ἐσθῆτος ἔστι μεταξὺ ἕξις).

[32] Schmitz, Ideenlehre I / 2 224. Die Erörterung der Entstehung von Licht in diesem Zusammenhang hole ich am Ende dieses Abschnitts nach, da vorerst nur die *Funktion* des Lichtes in dieser Passage zu betrachten ist.

[33] Die zweimalige Benutzung des μεταξύ in der Hexis-Definition weist möglicherweise darauf hin, daß Aristoteles hier Platons τρίτον-γένος- und ζυγόν-Vorstellung im Auge gehabt hat. Aus der Lichtdefinition in De an. 418 b9–10 und besonders 419 a11 erhellt, daß das Licht für Aristoteles „Vollzug" des Durchsichtigen ist. Dieses τὸ κατ' ἐνέργειαν διαφανές bezeichnet er weiterhin in 419 a13–21 als τι μεταξύ, das zwischen Farbe und Opsis so vermittelt, daß Farbe gesehen wird und die Opsis sieht. In dieser Struktur weist τι μεταξύ auf die Funktion des Lichtes als Hexis hin, beides zusammen auf das Vorbild Sonnengleichnis.

hen-Werden. Auf diese Weise läßt sich nachvollziehen, warum Aristoteles genau an dieser Stelle Licht als Hexis bezeichnet: er verweist damit auf das in diesem Zusammenhang wesentliche Vorbild des platonischen Sonnengleichnisses und greift auf diese Weise die Vorstellung eines Dynameisgeflechts auf, in dem das Licht die Funktion des aktivierenden Bandes als Drittes zwischen den beiden Polen des Gefüges der Sehwahrnehmung innehat. Hinzu kommt, daß zumindest in der stoisch geprägten Naturphilosophie „Hexis" die Funktion bzw. Eigenschaft des zusammenhaltenden Bandes innehat, was jedoch erst für die Zeit nach Aristoteles nachzuweisen ist.[34] Die Ableitung dieser Verwendung aus dem aristotelisch-peripatetischen Begriff läßt sich allerdings gut nachvollziehen, wenn man bereits bei der aristotelischen Hexis den platonischen μεταξύ-Aspekt mitdenkt.

Noch deutlicher tritt die Abhängigkeit vom Sonnengleichnis hervor, wenn man untersucht, wie das Licht seine Funktion als Hexis bei Aristoteles nach dem Verständnis der Kommentatoren erfüllt. In *De anima* 430 a16–17 läßt Aristoteles „in gewisser Weise [...] auch das Licht die der Fähigkeit nach seienden Farben zu Farben dem Vollzug nach" machen. Kosman zeigt in seinem Aufsatz über den Nous poietikos, daß dieser Abschnitt aus *De anima* vor dem Hintergrund des Beziehungssystems des Sonnengleichnisses zu verstehen ist.[35] Darauf deutet auch die hier vorgeschlagene Hexis-Interpretation hin. Danach muß das Licht sowohl das Sehen aktualisieren als auch in Verbindung damit das Gesehen-Werden-Können in das Gesehen-Werden überführen. Aus De an. 419 a7 und *Parva naturalia* 477 a11 kann nun in Ergänzung zu De an. 430 a16–17 abgeleitet werden, daß Aristoteles eben dem Licht diese Funktion der doppelten Aktivierung zuweist.[36] So ist er an dieser Stelle auch von seinem Kommentator Alexander von Aphrodisias verstanden worden:

> ἥτις δὲ ἐν τῷ πυρὶ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τοῖς φωτὸς ποιητικοῖς ἐνοῦσα δύναμις αὐτά τε μάλιστα ὁρατὰ ποιεῖ, καὶ τοῖς ἄλλοις χρώμασιν αἴτια τοῦ ὁρᾶσθαι, τῷ φωτὸς αὐτὰ εἶναι ποιητικά, δι' οὗ ὁρᾶται τὰ ὁρώμενα.
>
> Eine Kraft aber, die im Feuer und in den anderen [Dingen], die Licht wirken, ist, macht sowohl diese in höchstem Grade sichtbar, als auch macht sie [die Lichtquellen] zu Ursachen für die anderen Farben, daß sie gesehen werden, weil sie die sind, die das Licht wirken, durch das das Sichtbare gesehen wird. (Alex., De an. 46, 1–4)

---

[34] Zur Hexis siehe Sambursky, Weltbild 189–190 und 211 f.

[35] Kosman, Maker Mind 349–351.

[36] Parv. Nat. 447 a11 scheint darüber hinaus auch sprachlich am Sonnengleichnis orientiert zu sein: τὸ γὰρ φῶς ποιεῖ τὸ ὁρᾶν scheint R. 508 a5 aufzunehmen: τὸ φῶς ὄψιν τε ποιεῖ ὁρᾶν, so daß man das platonische Sonnengleichnis quasi als Subtext zum aristotelischen Text verstehen kann.

Aus diesem Text kann man zweierlei ablesen: 1. Alexander versteht das Licht als kraftartig, denn es geht aus einer Kraft hervor. 2. Es ist das, was nicht nur bewirkt, daß das Sichtbare (τὰ ὁρώμενα) nur sichtbar ist, sondern auch wirklich gesehen wird.[37]

Bereits die διά-Konstruktion deutet an, daß das Licht zusätzlich und unabhängig vom potentiell Sichtbaren an dieses heran- und in es eintreten muß, damit dies wirklich gesehen wird.[38] So ist es geeignet, die Wirkung des Nous poietikos *per analogiam* zu veranschaulichen. In der *De anima libri mantissa* 111, 27–36 führt der Kommentator alle Aspekte dieser Analogie konsequent zusammen:

> συνεργὸς δ' ἂν γίνοιτο τῷ ἐν ἡμῖν ὁ φύσει τε νοῦς καὶ θύραθεν, ὅτι οὐδ' ἂν τὰ ἄλλα νοητὰ ἦν ὄντα δυνάμει μὴ ὄντος τινὸς τῇ ἰδίᾳ φύσει νοητοῦ. τοῦτο δὴ τῇ αὐτοῦ φύσει νοητὸν ὂν ἐν τῷ νοοῦντι γενόμενον διὰ τοῦ νοηθῆναι νοῦς τέ ἐστι γεγενημένος ἐν τῷ νοοῦντι καὶ θύραθεν νοεῖται καὶ ἀθάνατος καὶ ἐντίθησιν τὴν ἕξιν τῷ ὑλικῷ ὥστε νοεῖν τὰ δυνάμει νοητά. ὡς γὰρ τὸ φῶς, ποιητικὸν ὂν τῆς κατ' ἐνέργειαν ὄψεως, καὶ αὐτὸ ὁρᾶται καὶ τὰ σὺν αὐτῷ, καὶ δι' αὐτοῦ τὸ χρῶμα, οὕτως δὲ καὶ ὁ θύραθεν νοῦς αἴτιος γίνεται τοῦ νοεῖν ἡμῖν, νοούμενος καὶ αὐτός, οὐ ποιῶν αὐτὸν νοῦν, ἀλλὰ τὸν ὄντα νοῦν τῇ αὐτοῦ φύσει τελειῶν καὶ ἄγων ἐπὶ τὰ οἰκεῖα.
>
> Der wesentlich seiende und von außen hinzutretende Nous ist wohl einer, der mit dem Geist in uns bei dessen Tätigkeit zusammenwirkt, weil es die anderen, der Fähigkeit nach seienden Noeta nicht gäbe, wenn es nicht ein Noeton gäbe, das aufgrund seines eigenen Wesens intelligibel ist. Dieses Noeton also, das durch sein eigenes Wesen intelligibel ist, ist, da es im Denkenden durch das Gedacht-Werden ist, der im Denkenden seiende Geist und wird sowohl als von außen hereinkommender als auch als unsterblicher gedacht und gibt dem stofflichen [Geist] die Krafteinwirkung (Hexis) ein, so daß er die der Fähigkeit nach seienden Noeta denkt. Denn wie das Licht, das die dem Vollzug nach seiende Sehkraft bewirkt, sowohl selbst gesehen wird als auch die [anderen] mit ihm zusammen [gesehen werden], und durch es auch die Farbe [gesehen wird], so wird auch der von außen hereintretende Nous für uns Grund des Denkens, wobei er auch selbst gedacht wird und nicht ihn zum Geist macht, sondern den [bereits] vorhandenen Geist durch sein eigenes Wesen vollendet und zu dem, was [dem menschlichen Geist] eigentümlich ist, führt. (*De anima libri mantissa* 111, 27–36)

Wie bei Platon finden sich hier alle drei Momente des Lichtes, des Sehens und des Gesehen-Werdens, und ebenfalls wie bei Platon ist es das Licht, das

---

[37] ὁρώμενα (46, 6) entspricht ebenfalls R. 508 a5: φῶς ποιεῖ τὰ ὁρώμενα ὁρᾶσθαι. Alexander scheint sprachlich auf Platon zu verweisen: δι' οὗ ὁρᾶται τὰ ὁρώμενα schließt sich eng an R. 508 a5 an.

[38] Die Verwendung der Präposition ἐν in Arist., De an. 430 a13 ist daher mit Schmitz, Ideenlehre I / 2 220 so zu verstehen, daß sie beschreibt, daß nur der „tätige Vollzug" des Nous poietikos im Nous pathetikos oder des Lichtes im potentiell Sichtbaren ist, nicht aber der Geist oder das Licht selber, so, wie „Licht" bei Platon auf das Sichtbare zwar hinscheint, von ihm aber unterschieden ist.

die Beziehung zwischen Sehen und Sichtbarem verwirklicht. Auch im Aufbau des Vergleichs folgt der Kommentator der platonischen Vorlage: Wie Platon führt er zuerst das Licht an, um an dessen Wirken das des Nous poietikos zu verdeutlichen.[39] Dessen Wesen und Funktion entspricht folglich Punkt für Punkt dem des Lichtes im Bereich des Sichtbaren: Aus 111, 34[40] erhellt, daß der Nous poietikos als ursächlicher Grund für das Denken vorgestellt wird, das sich im Gerichtet-Sein auf erfaßbare Denkobjekte realisiert. Die Passage 111, 27–37 in Verbindung mit Alexander, De an. 89, 7–12 zeigt, daß der Kommentator dem Nous poietikos die Funktion zuteilt, auch die Denkbarkeit der Nooumena im Gedacht-Werden zu aktualisieren. In De an. 89, 7–12 nämlich wird gesagt, der Nous poietikos sei Ursprung zu sein für das Denkbare. In De an. 90, 7–8 bestimmt Alexander dann zumindest implizit das Sein der Nooumena dadurch, gedacht zu werden,[41] so daß der Ursprung zu sein als Ursprung gedacht zu werden zu verstehen ist. Der Nous poietikos wirkt so als vermittelnde Kraft zwischen Denken und Denkbarem, indem er das Denken und das Gedacht-Werden im gegenseitigen Bezug aufeinander zum Vollzug bringt, wie das Licht Sehen und Sichtbares aktualisierend in die Realisierung der gegenseitigen Beziehung aufeinander hebt. Deshalb kann der Nous poietikos von Aristoteles als eine Hexis bezeichnet werden,[42] die platonisch als realisierendes Band verstanden werden muß. Der Kommentator der *Mantissa* deutet also offensichtlich das aristotelische πάντα ποιεῖν[43], das die Wirkung des Nous poietikos beschreibt, dahingehend, daß der Nous poietikos die spezifische Beziehung zwischen Denken und Denkobjekt aktualisiert, indem er das Denken durch eine Krafteinwirkung realisiert[44] und zugleich die Denkobjekte wirklich denkbar macht und damit gedacht sein läßt.[45] So wird die Position, die bei Platon das Seiende und die Wahrheit innehaben, jetzt dem Nous poietikos zugeschrieben. Auf diese Weise wird der aristotelische Text platonisch ausgelegt und der Nous poietikos wandelt sich zur platonischen Dynamis.[46] Diese Wandlung ist jedoch durch die platonische Struktur der

---

[39] ὡς γὰρ τὸ φῶς ... οὕτως δὲ καὶ ὁ θύραθεν νοῦς. Bei Aristoteles selbst *folgt* das veranschaulichende Beispiel des Lichtes auf die Darstellung der Wirkungsweise des Nous poietikos.

[40] αἴτιος τοῦ νοεῖν.

[41] ὥστε χωρισθέντα [gemeint sind die νοούμενα] τοῦ νοοῦντος αὐτὰ νοῦ φθείρεται, εἴ γε ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς. (Alex., De an. 90, 7–8)

[42] Arist., De an. 430 a15: ὡς ἕξις τις.

[43] Arist., De an. 430 a15.

[44] De an. libri mantissa 111, 31–32: [...] ἐντίθησιν τὴν ἕξιν [...].

[45] Diese Wirkung begründet sich für die Aristoteles-Kommentatoren in einem Mehr an Intelligibilität.

[46] Auf die zugrunde liegende platonische Struktur weist Alexander bzw. der Verfasser der

Hexis in De an. III, 5 vorbereitet. So wird die Vorstellung einer lichthaften Kraft, die den Bereich des Intelligiblen zusammen mit der ihn auszeichnenden Struktur von Denken und Denkbarem, die in gegenseitigem Bezug zueinander stehen, in den Vollzug hebt, vorbereitet und zugleich als göttlicher Nous gedacht. Plotin wird dieses Modell aufgreifen und die in der Geistspaltung vorgefundene Trennung in Nous poietikos und Nous pathetikos in eine einheitliche Nous-Hypostase, die verschiedene Entwicklungsphasen durchläuft, überführen.

Zugleich ist aber hinsichtlich der späteren Verwendung der Lichtmetaphorik von Bedeutung, daß Aristoteles in *De anima* die Entstehung von Licht detaillierter, als Platon es im Sonnengleichnis tut, beschreibt[47] und diese Theorie von Alexander und in der *Mantissa* aufgegriffen und modifiziert wird. Gegenüber Platon fällt an diesen Erklärungsmodellen auf, daß in ihnen die Vorstellung einer Entwicklung oder eines Prozesses stärker hervorgehoben wird, während bei Platon Licht ‚einfach' von der Sonne als seiner Ursache hervorgebracht wird. Das verwundert nicht weiter, da es Platon im Rahmen seiner Analogie primär um die Funktion des Lichtes, nicht um dessen Entstehung zu tun ist. Gerade dieses Moment der Entwicklung aber ist es, was die Texte der Peripatetiker für Plotin und die späteren Neuplatoniker zusätzlich interessant werden ließ, denn gerade diese Erweiterung ermöglichte es den Neuplatonikern, das Licht als Kraft als erklärendes Modell zu nutzen, an dem die grundsätzlichen Strukturen der Einwirkung des Intelligiblen auf das Stofflich-Körperliche abgelesen werden können.

Aristoteles bestimmt Licht als „Vollzug" oder „operatio"[48] des Durchsichtigen, die durch die Anwesenheit (παρουσία 418 a16 und 20) von Feuer oder Ähnlichem im Durchsichtigen verursacht wird. Dabei versteht er das Durchsichtige sehr vage als eine Natur oder Bestimmung (τις φύσις, 418 a8),[49] die

---

Mantissa auch dadurch hin, daß er den Nous poietikos in der *Mantissa* 107, 29 als „dritten" einführt: τρίτος δέ ἐστι νοῦς παρὰ τοὺς προειρημένους δύο ὁ ποιητικός. Es scheint mir wahrscheinlich, daß der Kommentator an dieser Stelle Platon, R. 507 d1 und 507 d12–e1 rezipiert und auf diese Weise das Zweierschema aus Arist., De an. III, 5 platonisch erweitert. Auch das ἀνάλογον in De an. mant. 107, 30 weist auf R. 508 c1 zurück und nicht auf Aristoteles. Diese Rückbezüge auf das Sonnengleichnis bestätigen Schmitz' Ansicht, daß es Aristoteles in De an. III, 5 um das „Machen der Ideen" geht (Ideenlehre I / 2 225). Denn auch Platon geht es im Sonnengleichnis u. a. um die wesentliche Struktur des Intelligiblen und auf genau diesen Text verweisen die sprachlichen Bezüge in der *Mantissa*.

[47] In 418 b9, 419 a10 sowie 418 b16–17, 20 und 439 a19–21. Dazu siehe Schmitz, Ideenlehre I / 2 223 Anm. 491 und I / 2 224.

[48] Schmitz, Ideenlehre I / 2 223 Anm. 491.

[49] Vgl. Schroeder, Analogy 220 (Schroeders Hauptinteresse gilt allerdings nicht der Entstehungslehre von Licht sondern dem Verfahren der Analogie). In *De sensu* wird das Durchsich-

dem innewohnt, was empirisch als durchsichtig bezeichnet wird, z. B. Luft, Wasser oder Äther, und was als körperlich aufgefaßt werden muß. Da keine zwei Körper ineinander sein können, kann folglich auch das Durchsichtige selbst und damit auch sein Vollzug, also das Licht, nicht körperlich sein.[50] Die gesamte Beschreibung, die Aristoteles als Definition von „Licht" anführt, ist allerdings merkwürdig unbestimmt und abschnittsweise zirkulär.[51] Daher verwundert es nicht, daß der Kommentar zu diesem Abschnitt in der *De anima libri mantissa,* wo der Kommentator Aristoteles' Auffassung vom Sehvorgang erörtert und in diesem Rahmen auch das Wesen des Lichtes diskutiert, etwas ausführlicher ausfällt, allerdings ebenfalls auffällig zirkulär argumentiert, so daß der eigentliche Erkenntnisfortschritt gering bleibt.

Das Durchsichtige wird in De an. mant. 144, 13–14 als eine φύσις bezeichnet, die Licht aufzunehmen vermag (δεκτικὴ φωτός). Das legt die Annahme eines ursprünglichen Lichtes vor dem sekundären Licht nahe, das der Kommentator weiterhin als ἐντελέχεια τοῦ διαφανοῦς (De an. mant. 144, 46–47) im aristotelischen Sinne versteht. Das ursprüngliche Licht hingegen charakterisiert er als τὸ φωτίζειν πεφυκός (De an. mant. 142, 4–5)[52]. Es ist das, was wesensmäßig Licht spendet, bzw. Licht ist. Durch seine Anwesenheit (παρουσία, z. B. 142, 6–7 und 144, 5) macht es das dem Vermögen nach Durchsichtige (τὸ κατὰ δύναμιν διαφανές) zum Durchsichtigen dem Vollzug nach (τὸ κατ' ἐνέργειαν διαφανές; 142, 11) und damit zum Licht: τοῦτό [= τὸ φῶς] ἐστι τὸ κατ' ἐνέργειαν διαφανές (142, 7–8 in Verbindung mit 144, 3–6).[53] Der Kommentator faßt dieses Verhältnis zwischen primärem Licht und dem Durchsichtigen auch auf als Verhältnis zwischen Stoff und dem, was auf den Stoff wirkt (144, 4). Dabei ist das dem Vermögen nach Durchsichtige die Hyle, auf die das erste Licht wirkt und die es zum zweiten, zum irdischen Licht macht (auf diese Weise wird vom Kommentator ein *regressus ad infinitum* vermieden, dem Aristoteles bloß scheinbar dadurch entgeht, daß er in *De anima* das Problem einfach nicht weiter thematisiert).

In De an. 46, 1–4 variiert Alexander dieses Schema der Entstehung des zweiten Lichtes auf eine Art, die eine Rezeption des peripatetischen Licht-

---

tige als τίς κοινὴ φύσις καὶ δύναμις bezeichnet, die den Körpern innewohne (439 a23–24). Das läßt an Platons Vorstellung des Lichtes als Dynamis denken.

[50] S. Schmitz, Ideenlehre I / 2 223 Anm. 491; schon bei Alexander, De an. mant. 138, 25–27.

[51] Siehe Schroeder, Analogy 217.

[52] Wenn im Kommentar das in den Göttern seiende Durchsichtige als immer im Vollzug seiend bezeichnet wird (143, 36), könnte man daraus ableiten, daß hier das erste Licht zu suchen ist. Das erste Licht ist dann das „göttliche Durchsichtige".

[53] Eine Schilderung des gesamten Vorgangs findet man auch in Alex., De an. mant. 142, 4–11.

modells in den Vorstellungskomplex der neuplatonischen Geistmetaphysik zusätzlich erleichtert.[54] Hier bewirkt eine Kraft (δύναμις), die Feuer oder Ähnlichem innewohnt,[55] daß diese in höchstem Maße sichtbaren Stoffe Licht hervorbringen. Die Vorstellung, daß Licht als Resultat einer Einwirkung auf etwas, in diesem Fall Feuer, entsteht, verbindet diese Entstehungsdarstellung mit den bereits erörterten Theorien, in denen eine Art erstes Licht ebenfalls durch sein Einwirken auf das Durchsichtige sekundäres Licht hervorbringt.

Für den Neuplatonismus sind dann im folgenden die Vorstellung des wirkenden Anwesendseins, das Konzept des aufnehmenden Prinzips und des ersten Lichtes als einer Dynamis fruchtbar geworden, indem sie mit der Theorie des Lichtes als einer mittleren, vermittelnden und strukturverleihenden Kraft eine Verbindung eingehen, die in dieser Form in der bisherigen Forschung keine ihrer Bedeutung entsprechende Beachtung gefunden hat.

[54] ἥτις δὲ ἐν τῷ πυρὶ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τοῖς φωτὸς ποιητικοῖς ἐνοῦσα δύναμις αὐτά τε μάλιστα ὁρατὰ ποιεῖ, καὶ τοῖς ἄλλοις χρώμασιν αἴτια τοῦ ὁρᾶσθαι, τῷ φωτὸς αὐτὰ εἶναι ποιητικά, δι' οὗ ὁρᾶται τὰ ὁρώμενα, [...] (Alex., De an. 46, 1–4; ed. Bruns, 1887)

[55] Die Vorstellung des Innewohnens (ἥτις δὲ ἐν τῷ πυρὶ ... ἐνοῦσα) bei Alexander könnte nach dem Vorbild Arist., De an. 418 b16–17 gestaltet sein: dort ist Licht πυρὸς ἢ τοιούτου τινὸς παρουσία ἐν τῷ διαφανεῖ. Der Kommentator ist in seiner Erklärung allerdings in der Kausalreihe noch einen Schritt weiter zurückgegangen und erklärt bereits die Lichthaftigkeit des Feuers, die bei Aristoteles an dieser Stelle vorausgesetzt und nicht weiter begründet wird (wohl um einen *regressus ad infinitum* zu vermeiden).

II Weltzusammenhang als Kraftkontinuum

II.1 Plotin. Licht, der Geist und das Eine

Eine derartige Kombination der im vorangehenden dargestellten Wirkungsmodelle wird von Plotin aufgegriffen, um die Entstehung des Nous aus dem Einen zu veranschaulichen. Plotin versteht dabei den Nous als Licht aus Licht, das sich erst unter dem Einwirken des Einen in Form einer Dynamis zum wahren intelligiblen Licht entwickelt. In diesem Zusammenhang mag Plotin die Vorstellung eines unbegrenzten Durchsichtigen, das, als Hyle gedacht, erst durch das Wirken des Einen zum strukturierten, lichthaft gedachten Nous wird, entgegengekommen sein. Diese Vorstellung könnte Plotin aus *De sensu* 439 a27[1] in Verbindung mit den besprochenen Abschnitten aus der *Mantissa* entwickelt haben. Zumindest weisen einige Überschneidungen zwischen Plotin und dem oben erörterten Entwicklungsschema auf eine derartige Rezeption hin: so die Vorstellung der Anwesenheit des Einen im Nous, das auf diese Weise wirkt, oder die Durchsichtigkeit als Eigenschaft des Nous und des Noetischen bei Plotin.

Die genaueren Untersuchungen, die sich mit diesem Komplex beschäftigen, folgen in den nächsten Kapitelabschnitten II.1.1–II.1.5. Hervorgehoben sei an dieser Stelle nochmals nur, daß Plotin nicht nur die Analogie von Nous poietikos und Licht vom Peripatos übernimmt, sondern auch die besonders in der *Mantissa* vorgetragene Theorie von der Entstehung (irdischen) Lichtes zur Veranschaulichung seiner Theorie der Entwicklung des Nous über den Proto-Nous aus dem Einen in ihren Entwicklungsstadien anwendet und sie auch heranzieht, um die Wirkung der Seele auf den Körper zu beschreiben.

[1] Hier unterscheidet Aristoteles ein unbegrenztes und ein begrenztes Durchsichtiges. In 439 b2–5 werden besonders die Luft und das Wasser als ἀόριστον διαφανές bezeichnet.

II.1.1 Plotins Schrift VI, 7: Der Geist als lichthafte Kraft in ihren Entwicklungsphasen

Der in der peripatetischen Lichtlehre aufgekommene Gedanke der Entstehung von Licht wird von Plotin mit der Geistmetaphysik kombiniert und in der Schrift VI, 7 im Kontext der Nousentwicklung aus dem Einen heraus rezipiert und transformiert angewendet. Dabei bedient sich Plotin zweier Darstellungsmethoden: zum einen stellt er diese Entwicklung als Entwicklung differenzierter Wahrnehmung dar, also als epistemologischen Prozeß, der von einer unbestimmten Wahrnehmung zu einer vollständig ausgebildeten führt, zum anderen als den ontologischen Prozeß des Hervorgehens einer Kraft aus einer Ursache. Beide Aspekte bleiben für Plotin miteinander verschränkt. Der ontologische Prozeß ist immer zugleich ein epistemologischer.[2] Wie meine bisherigen Ausführungen gezeigt haben, läßt sich diese spezifische Verschränkung von Ontologie und Epistemologie bis auf Platons Sonnengleichnis zurückverfolgen, wo die Bedingungen wahrer Erkenntnis mit denen wahren Seins identisch und zugleich von derselben Ursache abhängig waren.

Im folgenden sollen beide Aspekte der Übersichtlichkeit halber getrennt voneinander behandelt werden. Ich möchte damit beginnen, zu untersuchen, in welcher Funktion Plotin den Begriff „Licht" gebraucht, wenn er den Übergang vom unbestimmten Proto-Nous zum vollentwickelten Nous in überwiegend epistemologischen Kategorien erörtert.

In Kapitel 15, 9–16 und 18–24 beschreibt Plotin zum ersten Mal innerhalb von VI, 7 diesen Vorgang. Hiernach stellt sich die Konstituierung des Nous als Ineinander zweier Bewegungen dar.[3] Die erste Phase besteht in der Vermittlung einer Dynamis vom Einen her an den Proto-Nous. Mit ihr verschränkt ist die zweite Phase, in der sich der Proto-Nous diese Dynamis im Blicken / Sehen auf das Eine assimiliert und überhaupt erst verfügbar macht (s. u. zu VI, 7, 35, 19–23 Abschnitt II.1.2). In dieser Phase strukturiert der Nous die vom Einen vermittelte Dynamis und daraus resultieren Vielheit und Gutheit des Nous. Die erste Phase ist deutlich am Sonnengleichnis orientiert,[4] die zweite bringt eher peripatetische Vorstellungen zum Ausdruck. Es bleibt au-

---

[2] Vgl. u. a. Gatti, Platonic Tradition 32: "The spiritual activity of seeing and of contemplating is transformed in the Enneads into a creative metaphysics."

[3] Dazu Szlezák, Nuslehre 113 ff., der einen Überblick über die gängigen Interpretationen dieses Problems bietet und dabei sowohl platonische wie auch peripatetische und andere Einflüsse berücksichtigt. Zum Problem der Sprachlichkeit bei der Darstellung dieser Entwicklung siehe Beierwaltes, Selbsterkenntnis 199 und Crystal, Structure of self-intellection 269 Anm. 21.

[4] Vgl. Plotins Δύναμιν [...] εἶχε παρ' ἐκείνου in 15, 8 mit R. 509 b2–3 und 509 b6–7, s. o. Abschnitt I.1.

ßerdem festzuhalten, daß Plotin hier die Entstehung des Nous als ein „Erkennen", ein „Füllen"[5] oder ein „Zeugen" begreift.

Plotin bezeichnet in 15, 9 seinen Nous als gutgestaltiges Urbild, und da die argumentative Funktion des Begriffs ἀγαθοειδές nach Szlezák darin besteht, als „Leitfaden für die Suche nach dem Verbindenden zwischen Ursprung und Derivaten"[6] zu dienen, führt das zu der Frage, was denn das Verbindende zwischen dem Einen und dem Nous sei. Da des weiteren die erste Phase der Nousentwicklung darin besteht, daß das Eine eine δύναμις mitteilt, kann präziser gefragt werden, was das für eine Dynamis sei und in welcher Form sie über das metaphorische γεννᾶν hinaus als Verbindendes zwischen dem Einen und dem Nous anzusehen sei.

Diese Fragestellung soll im folgenden die Interpretation der sich anschließenden Kapitel aus Plotins Schrift VI, 7 bestimmen. In Kapitel 16 greift Plotin zunächst das Motiv der Füllung aus Kapitel 15 wieder auf,[7] stellt so einen motivischen Bezug zu Kapitel 15 und dessen Beschreibungen her und ergänzt es durch die Einführung des Lichtbegriffs und, damit verbunden, deutliche Verweise auf das platonische Sonnengleichnis:

> ἐξῆς δὲ πάντα ἐγένετο καὶ ἔγνω τοῦτο ἐν συναισθήσει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν, πληρωθεὶς μέν, ἵν' ἔχῃ, ὃ ὄψεται, βλέπων δὲ αὐτὰ μετὰ φωτὸς παρὰ τοῦ δόντος ἐκεῖνα καὶ τοῦτο κομιζόμενος. Διὰ τοῦτο οὐ μόνον λέγεται τῆς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ τοῦ �ρᾶσθαι αὐτὴν αἴτιος ἐκεῖνος εἶναι. Ὥσπερ δὲ ὁ ἥλιος τοῦ �ρᾶσθαι τοῖς αἰσθητοῖς καὶ τοῦ γίνεσθαι αἴτιος ὢν αἰτιός πως καὶ τῆς ὄψεώς ἐστιν – [...] – οὕτως καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις αἰτία οὐσίας καὶ νοῦ οὖσα καὶ φῶς κατὰ τὸ ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ ὁρατοῖς καὶ τῷ ὁρῶντι οὔτε τὰ ὄντα οὔτε νοῦς ἐστιν, ἀλλὰ αἴτιος τούτων καὶ νοεῖσθαι φωτὶ τῷ ἑαυτοῦ εἰς τὰ ὄντα καὶ εἰς τὸν νοῦν παρέχων.
>
> Darauf folgend wurde er zu allen und erkannte dieses[8] im Verlauf der ‚Samtwahrnehmung'[9] seiner selbst und [er] war erst jetzt Nous, indem er einerseits erfüllt war, damit er habe, was er schauen werde, indem er andererseits aber diese schaute unter dem Licht von dem her, der jene gab, und indem [der Nous das Licht] erlangte. Deshalb heißt es von Jenem, daß Er nicht nur Urheber der Substanz ist, sondern auch dessen, daß sie gesehen wird. Und wie die Sonne, welche für die Sinnendinge Ursache ist, daß sie gesehen werden und daß sie entstehen, damit in gewissem Sinne auch Ursache des Sehvermö-

[5] Zur Funktion des „Füllens" als Metapher, die der Beschreibung der Aktualisierung des Proto-Nous zum Nous dient, siehe Bussanich, Relation 143–144.

[6] Szlezák, Nuslehre 152.

[7] Vgl. πληρωθεῖσα in 16, 16 mit πληροῦσθαι in 15, 19.

[8] In dem Numeruswechsel von πάντα zu τοῦτο mag man eine Anspielung auf die Vorstellung Plotins erkennen, daß in der Ganzheit der Wahrnehmung des Nous eine Vielheit von Sachverhalten aufgehoben ist, vgl. unten Abschnitt II.1.5 zu Plotins Schrift V, 8.

[9] Diese Übersetzung schlägt Becker, Plotin und das Problem der geistigen Aneignung 30, vor. Zum Begriff der συναίσθησις siehe auch Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret 115–125 und Schroeder, Form 52.

> gens ist – [...] –, so ist auch die Natur des Guten, die Ursprung der Substanz und des Geistes und auch – der Analogie gemäß – Licht ist für die dort seienden Schauobjekte und für den Schauenden, weder die Seienden noch Geist, sondern Ursprung dieser, der auch das Gedacht-Werden[10] durch Licht, und zwar durch sein Licht auf die Seienden hin und auf den Geist hin, gewährt. (16, 19–31; Übs. nach HBT)

Neben den im Abschnitt 16, 22–31 gehäuft auftretenden, beinahe wörtlichen Anklängen an das Sonnengleichnis weist in 16, 20–22 besonders die Struktur der Wahrnehmung auf Platon hin: Auch Plotin differenziert zwischen Objekten des Sehens, dem Sehenden oder Sehen, dem Licht, vermittels dessen gesehen wird, und dem, von dem dieses Licht als von seinem Ursprung ausgeht. Die Funktion dieses Lichtes wird dann in den Zeilen 16, 22–31 in sehr enger Anlehnung an das platonische Sonnengleichnis im Rahmen der Betonung der Transzendenz des Einen ausführlicher dargestellt. Dieser Abschnitt hebt hervor, daß das Eine die Entwicklung zum Nous auslöst, an deren Ende der vollständig aktualisierte Nous steht. Es wird nun das „Füllen" aus 16, 16 weiter erörtert, das ja bereits in 16, 20–22 mit dem Lichtbegriff verknüpft wurde und dessen Funktion zu be- bzw. umschreiben scheint. Dieses „Füllen" wird von Plotin so beschrieben, daß das Eine aus sich das Licht als Bedingung dafür entläßt, daß sich der Geist im Vollzug geistigen Sehens, also im Vollzug der Wahrnehmung seiner selbst (denn die Objekte, auf die er sich richtet, ist er selbst), vollendet. Die ausgeprägte sprachliche Orientierung am Sonnengleichnis[11] legt es nahe, die Funktion, die Plotin hier dem Licht zuschreibt, nach platonischem Vorbild zu verstehen. Wie bei Platon leuchtet das Licht auf das Noetische hin (εἰς τὸν νοῦν; 16, 31). Das Eine wirkt also als Licht auf den Nous und ermöglicht so sowohl Denken als auch Gedacht-Werden. Die Vorstellung, daß das ontologisch höher Gestellte auf das Niedrigere lichtartig einwirkt, um dann einen Wahrnehmungs- oder Erkenntnisprozeß zu initialisieren, indem es alle an diesem Prozeß beteiligten Komponenten aktiviert, findet sich, wie oben im Abschnitt I.2 gezeigt, deutlich herausgestellt bei Alexander von Aphrodisias und in der *Mantissa*. Aus dessen platonisierender Interpretation der aristotelischen Geistspaltung, die das Licht als Hexis und damit als aktivierendes Band verstand, übernimmt Plotin, daß das Eine als Licht, das auf den Proto-Nous als vermittelnd aktivierendes Band wirkt,

---

[10] νοεῖσθαι nimmt τοῦ ὁρᾶσθαι aus Z. 23 auf und ist deshalb, abweichend von Harder, ebenfalls passivisch zu übersetzen. Vgl. auch das Passiv 21, 17: ἵνα κἀκεῖνα καὶ ὑπ' αὐτῶν καὶ ὑπ' ἄλλου *ὀφθῇ*.

[11] Z. B. zwischen 16, 24–26 und R. 509 b2–4; 16, 22–23 und R. 509 b6–8; zusätzlich weist die Verwendung des Begriffs αἴτιος in 16, 23 und von αἰτία in 16, 27 auf R. 508 e3 zurück. παρέχων in 16, 31 nimmt das παρέχον aus R. 508 e1 auf; siehe Bussanich, Relation 159–160.

Denken und Gedacht-Werden aktualisiert,[12] indem es sowohl die Objekte der intelligiblen Wahrnehmung erhellt,[13] als auch das Denken selbst aktiviert, denn die Sonne ist ja vermittels ihres Lichtes auch das, was irgendwie (πως; 16, 25) das Sehvermögen (ὄψις; 16, 26) verursacht.[14] Dieses „höhere Licht" ist somit als Wirkungsweise des Einen auf den Nous hin das Verbindende zwischen dem Einen und dem Nous, wie im Sonnengleichnis Wahrheit und das Seiende die Wirkungsweise der Idee des Guten auf die Ideen hin sind und wie bei Aristoteles der Nous poietikos im Nous pathetikos wirkend Denken und Gedacht-Werden hervorruft. Damit läßt sich die Frage beantworten, was für eine Dynamis das Eine dem Proto-Nous in Kapitel 15 mitteilt und wie das metaphorische γεννᾶν aufzuschlüsseln ist. Bereits die sprachliche Verknüpfung zwischen 15, 20–21: ἣν (= δύναμιν) γὰρ ἐκομίζετο zu 16, 22: τοῦτο (= φῶς aus 16, 21) κομιζόμενος legt es nahe, die Dynamis in 15, 18 als das Licht des Einen zu verstehen.[15] Dessen Funktion im Gefüge der Wahrnehmung bedeutet, daß dieses Licht einbettend und strukturierend wirkt, und genau diese strukturierende Wirkung bringt Plotin in 15, 18 durch γεννᾶν zum Ausdruck, das vor diesem Hintergrund und in Kombination mit ihm seine volle, metaphorische Bedeutung erlangt: Schmitz weist bei seiner Analyse des Wirkens des Nous poietikos auf den Nous pathetikos auf die biologische Vorstellung hin, die diesem Prozeß als Analogie zugrunde liegt.[16] Er greift dabei auf Aristoteles' Schrift *De generatione animalium* zurück. Der Abschnitt 730 b8–32 dieser Schrift zeigt nämlich in Verbindung mit *Metaphysik* 987 b34, wie das Verb γεννᾶν hier zu verstehen ist: „Zeugen" in diesem Zusammenhang bedeutet die tätig wirkende und formende Einwirkung auf das bis dahin Strukturlose, bei Aristoteles auf die Hyle. Dies bedeutet auf Plotin übertragen, daß vom Einen die Dynamis, die formend und strukturierend wirkt, nämlich die Dynamis zu zeugen, an den Proto-Nous mitgeteilt wird. Diese Funktion der Formung und Strukturierung erfüllt die Dynamis nur, wenn sie als Licht im platonischen Sinne verstanden wird, denn nur dann wirkt sie, wie im Zusam-

---

[12] Diese Vorbilder können auch hinter VI, 7, 21, 13–17 vermutet werden, wo deutlich auf R. 507 d12–e4 zurückgewiesen wird. Allerdings geht Plotin hier durch die Einführung eines φῶς κρεῖττον weit über die analogische Sprechweise Platons hinaus.

[13] Siehe VI, 7, 21, 13–17.

[14] Als Vorbild für Plotins αἴτιός πως καὶ τῆς ὄψεως ἔστιν nehme ich Platons Formulierung in R. 508 a5 an: τὸ φῶς ὄψιν τε ποιεῖ ὁρᾶν. Daraus schließe ich, daß nicht die Sonne unmittelbar, sondern daß sie wie bei Platon durch ihr Licht wirkt.

[15] Erleichtert wird diese Vorstellung dadurch, daß das Licht im Sonnengleichnis als Dynamis charakterisiert und diese Eigentümlichkeit von Aristoteles und Alexander von Aphrodisias übernommen wird.

[16] Schmitz, Ideenlehre I / 2 228–234.

menhang mit dem Sonnengleichnis gezeigt, ebenso strukturierend wie einbettend.

Der Prozeß, der unter der lichtartigen Einwirkung des Einen auf den Proto-Nous in Gang gesetzt wird und an dessen Ende das im Objektbezug vollendete Wahrnehmen – sei es nun Denken oder Sehen – steht, wie Plotin es in 16, 20–31 schildert, muß daher, wenn die Zeugungsmetaphorik nicht ins Leere laufen soll, als eine Entwicklung verstanden werden, die vom Strukturlosen zum Strukturierten verläuft. Diese Entwicklung skizziert Plotin in VI, 7, 17, 14–21. In dieser Skizze kombiniert Plotin das bisher verwendete Lichtkonzept mit den Vorstellungen von Begrenzung und Formung. Auf diese Weise bekommt das Wirken des Einen, das die Entwicklung des Nous initialisiert und trägt und das in unmittelbarer Verknüpfung mit eben dieser Entwicklung zu verstehen ist, weitere Konturen:

> Πρὸς ἐκεῖνο μὲν οὖν βλέπουσα ἀόριστος ἦν, βλέψασα δ' ἐκεῖ ὡρίζετο ἐκείνου ὅρον οὐκ ἔχοντος. Εὐθὺς γὰρ πρὸς ἔν τι ἰδοῦσα ὁρίζεται τούτῳ καὶ ἴσχει ἐν αὐτῇ ὅρον καὶ πέρας καὶ εἶδος· καὶ τὸ εἶδος ἐν τῷ μορφωθέντι, τὸ δὲ μορφῶσαν ἄμορφον ἦν. Ὁ δὲ ὅρος οὐκ ἔξωθεν, οἷον μεγέθει περιτεθείς, ἀλλ' ἦν πάσης ἐκείνης τῆς ζωῆς ὅρος πολλῆς καὶ ἀπείρου οὔσης, ὡς ἂν παρὰ τοιαύτης φύσεως ἐκλαμψάσης.
>
> Solange dieses Leben [mit dem hier der Nous gemeint ist] nun nach Jenem [lediglich] hinblickte, blieb es unbegrenzt; aber indem es seinen Blick nach dort richtete,[17] erhielt es eine Grenze, während Jenes keine Grenze hat. Denn schon durch das bloße Hinblicken auf ein Ding wird [der Nous] durch dieses Ding begrenzt und erhält in sich Grenze, Ende und Gestalt. Und zwar lag diese Gestalt in dem Geformten, das Formende aber war ungeformt; und die Grenze war nicht gleichsam von außen einer Größe umgelegt, sondern die Grenze erstreckte sich durch dies gesamte Leben hin in seiner ganzen Vielheit und Unendlichkeit, insofern es von einer Wesenheit entsprechender Art ausstrahlt. (VI, 7, 17, 14–21; Übs. HBT)

Im Blick auf das Eine nimmt der unbegrenzte[18] Proto-Nous die Dynamis des Einen auf, die als Licht wie eine strukturierende Grenze oder Form in ihm wirkt.[19] Warum Plotin ausgerechnet das Licht als formend wirkende Grenze

---

[17] Der Unterschied zwischen den beiden Partizipien βλέπουσα und βλέψασα ist als der Unterschied zwischen ὄψις und ὅρασις zu verstehen, zwischen Wahrnehmung ohne Licht und unter der erhellenden Wirkung von Licht. Siegmann unterscheidet diesbezüglich beim sinnlichen Sehen den „einfachen Hin-Blick" und das „vollgültige Sehen", wobei der „unartikulierte" Hin-Blick dem Sehen vorausgeht (Philosophie des Guten 79 f.).

[18] ἀόριστος in 17, 14 ist dasselbe Adjektiv, das bei Aristoteles in der *Metaphysik* 987 b34 die Dyas bezeichnet, die als unbegrenzte Materie wie ein Prägestoff von der Eins geformt wird, wobei Aristoteles auch hier für dieses formende Einwirken das Verb γεννᾶν gebraucht. Als zweites mögliches Vorbild kommt außerdem das Durchsichtige als Materie des primären Lichtes in Betracht, das ebenfalls unbegrenzt sein kann, s. o. zu Aristoteles, *De sensu* 439 a27.

[19] Denselben Vorgang schildert Plotin auch in VI, 7, 36, 20–31.

wählt, wird wohl nicht nur durch das platonische Vorbild, sondern auch dadurch begründet, daß er hier Transparentes als materielles Prinzip einfügen konnte, und weiter dadurch, daß er die Entwicklung vom formlosen und unbegrenzten Proto-Nous zum strukturierten Nous aristotelisch als Aktualisierung von ὄψις zu ὅρασις versteht, die sich ohne Licht nicht vollziehen kann.[20] Möglicherweise setzt Plotin hier auch die Vorstellung aus *Enneade* V, 4, 2, 3–7 voraus:

> Διὰ τί δὲ οὐ νοῦς, οὗ ἐνέργειά ἐστι νόησις; Νόησις δὲ τὸ νοητὸν ὁρῶσα καὶ πρὸς τοῦτο ἐπιστραφεῖσα καὶ ἀπ' ἐκείνου οἷον ἀποτελουμένη καὶ τελειουμένη ἀόριστος μὲν αὕτη ὥσπερ ὄψις, ὁριζομένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ.
>
> Aber warum ist nicht der Geist das Zeugende? Weil die Verwirklichung des Geistes das Denken ist; das Denken aber sieht das Gedachte (Geistige), wendet sich zu diesem hin und wird erst von ihm zur Erfüllung gebracht, insofern es an sich unbestimmt ist wie das Blicken (ὥσπερ ὄψις) und erst durch das Gedachte seine Bestimmtheit erhält. (Übs. HBT)[21]

In dieser Passage kombiniert Plotin die Vorstellung vom Aktualisieren des Sehvermögens zum objektbezogenen Sehen mit der vom Übergang des Gestaltlosen zum Strukturierten.[22] Erst diese Kombination berechtigt zu der Interpretation, das Eine in seiner Beziehung zum Nous und damit in seinem nach außen gerichteten Wirken vor dem Hintergrund des Sonnengleichnisses und des Wirkens des Nous poietikos auf den Nous pathetikos als Licht zu verstehen und zu beschreiben, wie Plotin es meiner Ansicht nach in VI, 7, 25, 30–32 tut und in 36, 18–27 erneut aufgreift, denn erst jetzt wird einsichtig, warum ausgerechnet Licht benötigt wird, um den Proto-Nous zu formen und zu gestalten.

In 7, 25, 30–32 beschreibt Plotin diese Art des Wirkens des Einen auf den Nous direkt als Licht:

> τῷ δὲ νῷ τὸ ἀγαθόν, ὅ φαμεν καὶ εἰς τοῦτο ἥκειν, καὶ ὅτι ἐνέργεια ἐξ αὐτοῦ, καὶ ὅτι καὶ νῦν δίδωσι φῶς λεγόμενον.

---

[20] Ich folge mit dieser Interpretation Bussanich, Relation 10–11 und Szlezák, Nuslehre 58, die beide die zur Interpretation von VI, 7 nötigen Parallelstellen bei Aristoteles anführen.

[21] Besonders ἀόριστος und ὁριζομένη V, 4, 2, 6 legen es nahe, daß Plotin in VI, 7, 15–17 auf V, 4, 2 zurückgreift. Dahinter steht letztendlich *De anima* 426 a13–14, worauf Bussanich hinweist (Relation 11). Bussanich übersieht jedoch den Zusammenhang dieser Stelle mit der Vorstellung der als männlich-formend wirkenden Kraft des Lichtes auf den als weiblich gedachten Proto-Nous. Konvergenzpunkt für diese Kombination ist die Vorstellung der Formung des Formlosen, siehe Szlezák, der darauf hinweist, daß sich die Entwicklung vom Unbestimmten zum Bestimmten vollzieht (Nuslehre 107).

[22] Siehe auch V, 4, 2, 6–7: ἀόριστος μὲν αὕτη ὥσπερ ὄψις, ὁριζομένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ.

> Für den Geist [im Unterschied zu Materie, Körper und Seele] aber wird das Gut[23], von dem wir sagen, daß es in ihn komme, sowohl weil es Wirkungskraft aus [dem Guten / Einen] heraus ist als auch weil [das Eine das Gut] auch jetzt noch erteilt, als Licht bezeichnet. (Übs. nach HBT)

Die Lichtmetaphorik, die in diesem Kontext dazu gebraucht wird, den Wirkungsmodus des Einen auf den Geist bei dessen Entwicklung darzustellen, steht somit für Plotins Ansicht, daß das Eine als „beständig wirkend und ursächlich Handelndes" („continually active causal agent")[24] in diesem Prozeß wirkt. Obwohl Plotin hier die Frage nach dem Wesen des Lichtes, das auf den Geist scheint, aus 24, 1–3 aufgreift[25], verschiebt er deren ausführliche Beantwortung abgesehen von den Begründungen der beiden ὅτι-Sätze, auf deren ontologische Bedeutung ich unten im Zuge der Erörterung des Lichtes als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας eingehen möchte.

In Kapitel 36 thematisiert Plotin die Lichtproblematik in der Schrift VI, 7 dann zum letzten Mal. Er führt dort unter Verwendung der Lichtmetaphorik, die durch die Zeugungsmetaphorik ergänzt wird, den erkenntnistheoretischen und den noch zu erörternden ontologischen Aspekt seiner Nousvorstellung zusammen. Bereits zu Beginn des Abschnitts (36, 4–5) verweisen die Worte μέγιστον [...] μάθημα auf die Zentralgleichnisse der *Politeia*.[26] Erläutert wird als letzte Stufe des seelischen Aufstiegs das Erfassen des Einen vom Geist her. Auf dieser Stufe gleicht Plotin Seele und Geist einander so sehr an, daß eine Unterscheidung zwischen ihnen kaum noch möglich erscheint und der geschilderte Vorgang ebenso den Nous charakterisiert wie das Erleben der Seele, das ab 36, 22 ohnehin in den Hintergrund tritt.[27]

---

[23] Mit der Übersetzung von τὸ ἀγαθόν durch „das Gut" folge ich HBT, IIIb 502 und damit auch der Übersetzung Ficinos: munus. Ich folge Ficino ebenfalls darin, die beiden ὅτι-Sätze auf „das Gut" zu beziehen. Harder und auch Bussanich, Relation 213 beziehen sie direkt auf den Nous.

[24] Bussanich, Relation 60.

[25] Vgl. HBT, IIIb 502.

[26] Vgl. R. 504 e4–5 und 505 a2–3; siehe HBT, IIIb 511 und HS, III 260.

[27] Vgl. auch IV, 7, 10, 33–38, eine Stelle, in der sich Plotin extrem eng an Platons Vorgaben aus dem Sonnengleichnis anlehnt. So übernimmt hier die ἀλήθεια die Rolle des Lichtes wie im Sonnengleichnis und mit καταλαμπόμενον findet sogar derselbe Begriff Verwendung, der auch bei Platon diese Funktion der Wahrheit veranschaulicht. Wichtig in unserem Zusammenhang ist jedoch nicht nur dieser Bezug, sondern vielmehr die Identifikation von Seele und Nous, die Plotin hier vollzieht – eine Identifikation, die selbstverständlich nur in diesem besonderen Zusammenhang gilt und die keineswegs beliebig umkehrbar ist. Bussanich spricht in diesem Zusammenhang von einer „ontological transformation" der Seele in den Nous (Relation 180).

> [...] εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως, ἀλλ' ἡ θέα πλήσασα φωτὸς τὰ ὄμματα οὐ δι' αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο ὁρᾶν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὅραμα ἦν. Οὐ γὰρ ἦν ἐν ἐκείνῳ τὸ μὲν ὁρώμενον, τὸ δὲ φῶς αὐτοῦ, οὐδὲ νοῦς καὶ νοούμενον, ἀλλ' αὐγὴ γεννῶσα ταῦτα εἰς ὕστερον καὶ ἀφεῖσα εἶναι παρ' αὐτῷ· αὐτὸς δὲ αὐγὴ μόνον γεννῶσα νοῦν, οὗτι σβέσασα αὐτῆς ἐν τῷ γεννῆσαι, ἀλλὰ μείνασα μὲν αὐτή, γενομένου δ' ἐκείνου τῷ τοῦτο εἶναι. Εἰ γὰρ μὴ τοῦτο τοιοῦτον ἦν, οὐκ ἂν ὑπέστη ἐκεῖνο.
>
> [...] Da schaute er [das Eine] im Plötzlich, obwohl er nicht sieht, wie, sondern das Sehen, weil es die Augen mit Licht erfüllt, machte ihn nicht durch es anderes sehen, sondern eben dieses Licht war das Gesehene. Denn in jenem war nicht einerseits das Gesehene, andererseits dessen Licht und auch nicht Geist und Gedachtes, sondern [in ihm war] ein Glanz, der diese[28] [in den Nous als] ins Spätere zeugte, nachdem er auch aufgehört hatte, bei [dem Guten] zu sein. Dieses aber war [für den Nous][29] einzig als Glanz, der den Nous gebar, ohne etwas von sich zu erschöpfen beim Gebären, sondern indem [das Gute als Gutes] verharrte, während [der Nous] hingegen wurde, indem er [Vielheit] ist. Denn wäre dieses nicht derartiges [d. h. wäre das Noetische nicht differenzierte Vielheit], wäre [der Nous] nicht ins Sein getreten. (36, 18–27; Übs. nach HBT)

Zwei Punkte sind für die Erschließung des Sinns dieses Abschnitts von Wichtigkeit: zum einen die Darstellung einer spezifischen Art des Nous, das Eine wahrzunehmen,[30] zum anderen nimmt Plotin erneut eine Differenzierung zwischen Geist und Einem vor. Damit bereitet er Kapitel 37 vor, das den Aufweis enthält, daß das Eine über dem Geist steht, und verweist zugleich auf Kapitel 8[31] zurück, wo er seine Lehre von der Defizienz des Nous gegenüber dem Einen, die sich in der differenzierten und damit vielheitlichen Struktur des Nous begründet, darstellt. Diese Abgrenzung vollzieht Plotin, indem er sowohl epistemologisch als auch ontologisch argumentiert. Zunächst ist die erkenntnistheoretisch geprägte Argumentation von Interesse.

Der direkte Blick in den Glanz des Guten sieht nichts als die Helle. Es kann nicht zur Erfüllung und Vollendung der Intention der Wahrnehmung, die als Kombination von Sehen und Denken zu verstehen ist, kommen, da ihr die strukturierten und damit erkennbaren Objekte fehlen. Diese objektlose Form von Gewahrsein als Vorstufe zum voll ausdifferenzierten Wahrnehmen als Zustand des Proto-Nous stellt Plotin auch in 35, 19–23 dar. Daher läßt dieser Text den „Blick in die Helle" besser verstehen und ontologisch klassifizieren:

---

[28] ταῦτα verstehe ich an dieser Stelle als die Vielheit intentionalen Denkens.

[29] Diese Übersetzung rechtfertigt sich durch den Rekurs auf 25, 30–32.

[30] Diese Darstellung ist mit den Abschnitten 35, 19–23 und 28–33 inhaltlich verknüpft und weist mit dem Motiv, daß das, was der Nous sieht, Licht ist, deutlich auch auf die Schrift V, 5 hin, die im nächsten Kapitelabschnitt besprochen wird.

[31] 8, 17 ff.

> Καὶ τὸν νοῦν τοίνυν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ᾗ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ᾗ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἕν ἐστι.
>
> So kommt denn auch dem Geiste eine doppelte Kraft zu, die eine zum Denken, und mit ihr schaut er das, was in ihm ist; und die andere, durch die er das jenseits von ihm Liegende mit einem intuitiven Akt der Aufnahme sich zu eigen macht, vermöge derer er früher [πρότερον] nur geschaut hatte und, indem er schaute, hernach [ὕστερον] Verstand bekam und Eines ist. (Übs. HBT)

Die bereits vorgestellten, voneinander unterschiedenen Zuständlichkeiten des Nous kommen meiner Ansicht nach durch die Differenzierung von πρότερον und ὕστερον klar zum Ausdruck.[32] ἑώρα μόνον nimmt die Ausführungen aus den Zeilen 16, 10 und 14 wieder auf und ist deshalb zum Zustand vor der Füllung des Nous in Beziehung zu setzen. Dieser Stufe der Entwicklung entsprechen αὐγὴ γεννῶσα (36, 22) und αὐγὴ μόνον γεννῶσα (36, 24). Dem unbestimmten Aufnehmen korrespondiert also die blendende Helle, die in diese Unbestimmtheit hinein zeugt und sie erst dann, im oben erörterten Sinn der Zeugung als tätig formender Einwirkung, strukturiert. Die Verwendung der Geburtsmetaphorik läßt damit an die Darstellung aus Kapitel 15 denken und stellt so eine Beziehung zwischen beiden Abschnitten her.[33] Das vom puren Licht erfüllte Blicken, das aus eben diesem Grund kein Sehen ist[34], das πρότερον ἑώρα μόνον und die Unfähigkeit des Proto-Nous zu gebären, beschreiben denselben Zustand der Unbestimmtheit des Nous, dieselbe Phase seiner Entwicklung zu sich selbst. Dabei werden zumindest die Aussagen der Abschnitte 36, 19–21 und 35, 22–23 unmittelbar durch die Klammer der Licht- und Wahrnehmungsthematik miteinander verbunden. Der Bezug zum oben besprochenen Abschnitt aus Kapitel 15 wird zum einen durch die Geburtsmetaphorik, zum anderen – implizit – durch die im Begriff der Dynamis auch hier mitschwingende Lichtfunktion hergestellt. Auf diese Weise erhält das „Licht" die Rolle des Leitmotivs in einer Komposition, deren Inhalt die Entstehung des Nous ausmacht. Denn es ist das Licht als Dynamis, das als Verbindendes

---

[32] Gegen diese Interpretation, in der die übernoetische Schau des Einen durch den Geist mit dessen erster, unbestimmter Entwicklungsphase identifiziert wird, wendet sich allerdings Bussanich: Siehe Bussanich, Relation 100 f. und ergänzend Bussanich, Relation 176–179, wo er seine Interpretation von 35, 22 καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα begründet. Bussanichs Interpretation läßt allerdings die hier angeführten sprachlichen Bezüge, die von Plotin sicherlich mit Bedacht gesetzt wurden und die eine Identifikation des „hyper-noetic desire" mit dem „prenoetic desire" nahelegen, unbeachtet. Für eine derartige Gleichsetzung spricht sich auch Hadot, Simplicity ofVision 7 aus.

[33] Vgl. mit οὐ γὰρ ἂν αὐτὸς ἐγέννα. Δύναμιν οὖν εἰς τὸ γεννᾶν εἶχε παρ' ἐκείνου (15, 17–18).

[34] 36, 19–21.

zwischen dem Einen und dem Nous fungiert und zwar auch in dem Sinne, daß es als Wirkungsform des Einen im allgemeinsten die Entwicklung vom Strukturlosen zum Strukturierten ermöglicht, die konkreter als Entwicklung von der Opsis zur Horasis vorgestellt wird.

Erst durch die Ausführungen Plotins in Kapitel 36 wird zudem eine weitere zentrale Absicht deutlich, die Plotin dazu motivierte, zwei Zustände oder zwei Kräfte des Nous voneinander zu unterscheiden: Durch die Differenzierung erreicht Plotin die Darstellung eines Nous, dem die direkte Erkenntnis der Inwendigkeit oder des Wesens des Einen, also des Einen an sich, nicht möglich ist.[35] Vielmehr schaut er in sich, wie in einem Spiegel, der die Wucht und die Helle des Einen verstanden als Glanz mildert,[36] das Eine auf eine ihm, dem Nous, angemessene Weise. Die Helle des Glanzes (αὐγή) wird für ihn zum Licht (φῶς). Die Dynamis, die er in ihrer Gesamtheit nicht fassen kann, wird von ihm zerschmettert. Das aber heißt, daß eine auf einer intentionalen Beziehung basierende Erkenntnis des Einen unmöglich ist. Die Wahrnehmung des Einen ist nicht anders möglich denn als ein unbestimmtes Aufnehmen, das die Beschränkung und Begrenzung normal strukturierter Erkenntnis noch vor, oder, wenn es sich um den Aufstieg zum Einen handelt, bereits hinter sich hat. Im Rahmen menschlich-seelischer Erfahrung liegt es nahe, diese Art, den Ursprung zu erfassen, als mystische Wahrnehmung oder Erfahrung aufzufassen, in der die Trennung von Subjekt und Objekt vollständig aufgehoben wird. In diesem Zustand gibt es weder „Geist noch Gedachtes", sondern nur Glanz, und damit ein Erfahren von Identität und Einheit.[37]

Die sich an diesen Zustand anschließende zweite Phase, in 35, 23 mit ὕστερον markiert, ist folglich identisch mit dem Gebären des Glanzes in den

---

[35] D. h. erkennbar ist für ihn lediglich die ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας des Einen, nicht aber seine ἐνέργεια τῆς οὐσίας; siehe Emilsson, Cognition 229–230.

[36] Vgl. dazu die poetische Ausgestaltung derselben Problematik bei Alan von Lille, *Anticlaudianus* VI 108 ff., wo die Augen der Phronesis das strahlende Licht Gottes, das sie zu blenden droht, einzig in einem abschattenden Spiegel betrachten können. Diese Spiegelmetapher verwendet Plotin auch in V, 8, 11, 9–11, um den Hervorgang der Hypostase „Seele" aus dem Nous darzustellen. Auch hier ist das ontologisch Höhere leichter in einem Spiegel zu erkennen. Möglicherweise liegt hier eine Kombination von Vorstellungen aus dem Linien- und dem Höhlengleichnis vor. Besonders im Höhlengleichnis 516 a–b schreitet der Mensch erst über die Betrachtung von ontologisch niederrangigen Schatten und Spiegelbildern zur direkten Schau auf die Sterne und schließlich auf die Sonne fort.

[37] Sommer, Mystik Plotins 111, charakterisiert diese mystische Erfahrung als monistische Mystik. Szlezák, Nuslehre 108 verweist in diesem Zusammenhang auf die relevanten Passagen im platonischen Symposion. Bussanich, Relation 180–193 arbeitet anhand mehrerer Textpassagen Plotins heraus, wie der Zustand der mystischen Einheit von Seele und Einem als Identität zu verstehen ist. Vgl. auch die Ausführungen von Meijer, Plotinus on the Good 302–318.

Nous hinein, das Plotin in Kapitel 36 beschreibt. Aufgrund der bisherigen Interpretation bedeutet dies die Differenzierung zwischen Licht, Sehendem / Denkendem und Objekt des Sehens / Denkens, also in intelligibles Licht, Denkobjekte oder Ideen und Geist. Erst jetzt ermöglicht das Licht dem Geist die Selbstkonstitution durch das Erkennen oder Denken der erhellten Inhalte seiner selbst, die erst im Licht zu Objekten des Erkennens werden konnten.[38] Weitere begriffliche und inhaltliche Beziehungen bestehen zu den Kapiteln 15, 16 und 35.[39] Nimmt man alle interpretierten Stellen aufgrund dieser Motivverknüpfungen zusammen, dann wird deutlich, daß der Vorgang des Gebärens in den Nous hinein[40] mit der Erfüllung aus den Kapiteln 15 und 16 gleichzusetzen ist und als lichthafter Einstrahlungsprozeß verstanden werden soll, der sowohl epistemologische wie ontologische Konnotationen aufweist.[41] Erst jetzt tritt das bisher amorphe Leben-hin-zum-Einen in seinem gestaltlosen Aufnehmen in die interne Differenz von Geist und Gedachtem auseinander.[42] Dem entspricht die Feststellung, daß erst der erfüllte Geist etwas hat, was er sehen, woran sich seine ὄψις zur ὅρασις aktualisieren kann[43] und aufgrund dessen der Geist strukturiert zu denken beginnt. So vollendet sich der Nous in der in ihrem objektbezogenen Vollzug vollständig realisierten Wahrnehmung, indem es auf diese Weise zu einer Differenzierung zwischen Erkenntnisobjekt und Erkennendem, zwischen Nooumenon und Nous kommt, die diesen Bezug erst ermöglicht. Diesen Entwicklungsprozeß beschreibt Plotin auch in der Spätschrift V, 3, 11, 1–16, die ich ergänzend anführe:

> Διὸ καὶ ὁ νοῦς οὗτος ὁ πολύς, ὅταν τὸ ἐπέκεινα ἐθέλῃ νοεῖν, ἓν μὲν οὖν αὐτὸ ἐκεῖνο, ἀλλ' ἐπιβάλλειν θέλων ὡς ἁπλῷ ἕξεισιν ἄλλο ἀεὶ λαμβάνων ἐν αὐτῷ πληθυνόμενον· ὥστε ὥρμησε μὲν ἐπ' αὐτὸ οὐχ ὡς νοῦς, ἀλλ' ὡς ὄψις οὔπω ἰδοῦσα, ἐξῆλθε δὲ ἔχουσα ὅπερ αὐτὴ ἐπλήθυνεν· ὥστε ἄλλου μὲν ἐπεθύμησεν ἀορίστως ἔχουσα ἐπ' αὐτῇ φάντασμά τι, ἐξῆλθε δὲ ἄλλο λαβοῦσα ἐν αὐτῇ αὐτὸ πολὺ ποιήσασα. Καὶ γὰρ αὖ ἔχει τύπον τοῦ ὁράματος·

[38] Siehe die obigen Erörterungen zu 16, 22–31 und zu 21, 13–17 mit Anm.

[39] αὐγὴ γεννῶσα ταῦτα εἰς *ὕστερον* ist auf rein sprachlicher Ebene verbunden mit 35, 22–23 καὶ ὁρῶν *ὕστερον* καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἔν ἐστι, ebenfalls mit 16, 19–22 und 15, 23–24.

[40] Vgl. εἰς ὕστερον in 36, 23 mit τῷ δὲ νῷ τὸ ἀγαθόν, ὃ φαμεν καὶ εἰς τοῦτον ἥκειν in 25, 30–31.

[41] Diese Schlußfolgerung wird auch durch V, 5, 5, 6 gestützt, wo Plotin darstellt, daß das Eine durch reines Verharren in sich die Seienden (τὰ ὄντα) erzeuge. Durch γεννῆσαι ist der Bezug zu VI, 7 gesichert, μένειν bedeutet eine Anknüpfung an das mit dem Energeiai-Schema verbundene Motiv des Verharrens.

[42] ταῦτα in 36, 23 nimmt νοῦς καὶ νοούμενον aus 36, 22 direkt auf; vgl. HBT, IIIb 513 und die Unterscheidung, die Plotin in 39, 16–20 vornimmt, um das Eine vom Nous zu trennen.

[43] Dies wird auch in 35, 30–33 geschildert. In engem Zusammenhang damit steht ebenfalls der Abschnitt 40, 12–18.

ἢ οὐ παρεδέξατο ἐν αὑτῇ γενέσθαι. Οὗτος δὲ πολὺς ἐξ ἑνὸς ἐγένετο, καὶ οὕτως γνοὺς εἶδεν αὐτό, καὶ τότε ἐγένετο ἰδοῦσα ὄψις. Τοῦτο δὲ ἤδη νοῦς, ὅτε ἔχει, καὶ ὡς νοῦς ἔχει· πρὸ δὲ τούτου ἔφεσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις. Οὗτος οὖν ὁ νοῦς ἐπέβαλε μὲν ἐκείνῳ, λαβὼν δὲ ἐγένετο νοῦς, ἀεὶ δὲ † ἐνδιάμενος καὶ γενόμενος καὶ νοῦς καὶ οὐσία καὶ νόησις, ὅτε ἐνόησε· πρὸ γὰρ τούτου οὐ νόησις ἦν τὸ νοητὸν οὐκ ἔχων οὐδὲ νοῦς οὔπω νοήσας.

Wenn daher der vielfältige Geist das Jenseitige denken möchte, dann möchte er zwar Jenes selbst als Eines denken, aber indem er sich auf Es als Einfaches zu werfen sucht, geht er aus sich heraus und erfaßt Es dabei immer als ein Anderes, das in ihm selbst sich vervielfältigt. So brach er zu diesem hin nicht wie ein [vollendeter] Geist auf, sondern wie eine Sehkraft, die noch nicht sieht, sie ging jedoch hinaus mit etwas in ihr, das sie selbst zu vielem machte; so begehrte sie zwar ein Anderes, indem sie in ihr selbst nur auf unbestimmte Weise eine Vorstellung davon hatte, ging aber hinaus, indem sie ein Anderes erfaßte und es in sich selbst zu Vielem machte. Sie besitzt auch einen Eindruck des Gesehenen; ansonsten hätte sie es nicht zugelassen, daß er in ihr entstünde. Dieser aber wurde aus Einem vielfältig, und derart erkennend sah der Geist [das Gesehene] und wurde damit zu einer sehenden Sehkraft. Sobald sie dies in sich hat, ist sie schon Geist, sie hat es als Geist in sich; zuvor war sie nur Streben und ungeformte Sehkraft. Dieser Geist also warf sich auf Jenes, es erfassend aber wurde er Geist, immer freilich [des Einen] bedürfend – er wurde Geist und Sein und Denken, sobald er dachte; zuvor aber war er nicht Denken, da er das Gedachte nicht in sich hatte, und nicht Geist, da er noch nicht dachte.[44]

Dieser Darstellung Plotins entspricht meine von Harder abweichende Übersetzung von VI, 7, 36, 18–27: τῷ τοῦτο εἶναι meint nicht das Eine, sondern den Geist in seiner Differenzierung in Denkendes und Gedachtes. τοῦτο τοιοῦτον bezieht sich auf denselben Sachverhalt. Wenn nämlich der Geist nicht eine Differenzierung in sich aufwiese, die auf der ihm wesentlichen Intentionalität seiner Erkenntnis beruht,[45] wäre er nicht Geist, sondern immer noch das Gute, existierte er mithin nicht, was Plotin in 8, 17–19 ausspricht:[46]

Ὅτι μὲν οὖν πολλὰ δεῖ τοῦτο τὸ ἓν εἶναι ὃν μετὰ τὸ πάντη ἕν, δῆλον· ἢ οὐκ ἂν ἦν μετ' ἐκεῖνο, ἀλλ' ἐκεῖνο.

Nun, es ist einleuchtend, daß dies Eine, von dem wir sprechen, Vielheit sein muß, da es ja dem schlechthin Einen nachgeordnet ist; denn sonst wäre es Jenem nicht nachgeordnet, sondern selber jenes. (Übs. HBT)

---

[44] Text nach Beierwaltes; Übs. von Beierwaltes, Selbsterkenntnis 47; Ergänzungen in [...] von Beierwaltes. Zu V, 3, 11, 1–16 s. auch den Kommentar von Bussanich, Relation 221–236.

[45] Daß die auf ein Objekt, das vom Erkennenden irgendwie verschieden ist, gerichtete Intention der Erkenntnis den Grund der Vielheit des Geistes liefert, führt Plotin z. B. in 39, 4–9 und 14–16 aus. Besonderen Nachdruck bekommt die Aussage durch den direkten Verweis auf die Autorität Platon, dessen Dialog *Sophistes* Plotin hier rezipiert, vgl. HBT, IIIb 515.

[46] Zum selben Sachverhalt und zur von Plotin verwandten Begrifflichkeit vgl. V, 5, 6, 5–17 und 20–23. Auch diese Stelle stützt die hier vorgeschlagene Übersetzung und Interpretation.

Daher übersetze ich ἀφεῖσα in VI, 7, 36, 23 mit „aufhören“[47] und identifiziere αὐτῷ in 36, 23 mit dem Guten.[48] Durch den Bezug zurück auf 25, 30–32 läßt sich auch die „schwierige Dublette“[49] funktional-argumentatorisch befriedigend erklären, ohne daß man, δὲ zu δὴ ändernd, in den an dieser Stelle eindeutig überlieferten Text eingreifen müßte.

Da also die innere Struktur des Nous im Rahmen dieses Erklärungsmodells ein erkennbares Objekt fordert und dieses erst durch das Licht konstituiert wird, spielt das Licht auch in 36, 19–27 die zentrale Rolle, das Erkenntnisobjekt erst erkennbar zu machen. Die Wichtigkeit seiner Funktion, die sich auch an dieser Stelle auf das Sonnengleichnis zurückführen läßt,[50] findet bereits im gehäuften Auftreten von Lichtbegriffen ihren Niederschlag.[51]

Zusammenfassend läßt sich also bisher feststellen, daß Plotin folgende Elemente kombiniert: grundlegend ist die von Platon im Sonnengleichnis eingeführte Analogisierung von Denken und Sehen.[52] Dabei sieht Plotin das im Objektbezug vollständig realisierte Sehen als Endpunkt einer Entwicklung an, die er aristotelisch interpretiert als Aktualisierug von ὄψις zur ὅρασις, um den Zustand des Proto-Nous in seiner Unbestimmtheit als unfokussiertes Blicken zu beschreiben.[53] Die dann eintretende Veränderung, die eine Strukturierung des Nous durch Differenzierung in Denkendes und Gedachtes hervorbringt, wird einzig durch das Licht ermöglicht, das Plotin nach dem platonischen Vorbild versteht, das er mit peripatetischen Elementen kombiniert. Zum einen wird es nach seiner Funktion in einem epistemologischen Prozeß als vermittelndes Band funktionalisiert, das Wahrnehmung vollständig in

---

[47] Siehe LSJ 290 s. v. ἀφίημι A V 2.

[48] Zur Alternative siehe HBT, IIIb 512 f. Eine inhaltliche Parallele zur von mir vorgeschlagenen Bedeutung finde ich bei Szlezák, Nuslehre 100 Anm. 312: Es handelt sich um V, 1, 7, 11, eine Stelle, die man entweder so verstehen kann, daß sich die Noesis vom Einen „abspaltet“ (Harder) oder daß sie „die Inhalte ihrer Anschauung aus der Dynamis des Einen herausbricht“ (Szlezák), was gut zu VI, 7, 7, 18–24 (συνέθραυε) paßt. Beide Ansichten beschreiben jedoch die Trennung des Nous vom Einen, die in 36, 23 durch ἀφεῖσα Ausdruck erhält. Vgl. auch die Ausführungen von Bussanich, Relation 47 zu V, 1, 7, 11. Auch V, 8, 1, 27–29 stützt die hier vorgeschlagene Übersetzung.

[49] HBT, IIIb 513.

[50] Auf diese Verbindung weist Creuzer hin, der zu 36, 23 f. schreibt: „Conjuncta haec sunt cum doctrina Platonis, quae deum ponit et mentem et ideas generantem. Vid. de Rep. X p. 596 b.c.d. cf. VI. p. 508 e p. 509 a.“ (Creuzer, Plotini opera III 395).

[51] τὸ φῶς; τόδε φῶς; αὐγὴ γεννῶσα und αὐγὴ μόνον γεννῶσα.

[52] Dazu Szlezák, Nuslehre 61–62 und 70.

[53] Auch hier liegt möglicherweise ein platonisches Motiv zugrunde: dem unbestimmten Wahrnehmen des Proto-Nous könnte im Sonnengleichnis das ἀμβλυώττει entsprechen. Vgl. insgesamt R. 508 d8–9. Besonders Plotins ἀνοήτως in VI, 7, 16, 14 weist auf R. 508 d9: νοῦν οὐκ ἔχοντι zurück.

ihrem Objektbezug realisiert, indem es sowohl Wahrnehmen aktualisiert, als auch die Objekte wahrnehmbar macht. Zugleich beschreibt Plotin diese Lichtfunktion als ein Formen und Strukturieren, das er *per analogiam* als Einwirken des Männlichen auf das Weibliche veranschaulicht. Das Licht wirkt also ebenso gestaltend auf die bis dahin unbestimmte ὄψις und bringt so die ὅρασις hervor, wie das Männliche bei der Zeugung formend auf das Weibliche einwirkt, um den Foetus zu erzeugen. Wie das Licht auf die ὄψις wirkt, wird von Plotin, wie bereits gezeigt, platonisch verstanden. Die Zeugungsanalogie übernimmt er von Aristoteles, der mit ihr das Verhältnis zwischen Nous poietikos und Nous pathetikos umschreibt.

Zum anderen ist Licht für Plotin aber auch eine Kraft, die von einer Ursache abhängt, die von der Kraft zu unterscheiden ist. Damit ist der zweite wesentliche Aspekt der Lichtmetaphorik angesprochen: ihre ontologische Seite.

In dem bereits erörterten Textabschnitt VI, 7, 25, 30–32 thematisiert Plotin das von Platon vorgegebene Verhältnis zwischen Kraft und ihrem Ursprung, das im Sonnengleichnis als Abhängigkeit des Lichtes von der Sonne dargestellt wurde, als das Verhältnis zwischen ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας und ἐνέργεια τῆς οὐσίας. Plotin versteht das Licht hier als Wirkkraft aus dem Einen heraus, als ἐνέργεια ἐκ τἀγαθοῦ, wobei in diesem Fall die Begriffe ἐνέργεια und δύναμις synonyme Bedeutung besitzen.[54] Daher ist es kein Widerspruch, das Licht platonisch als Dynamis oder, wie hier, als Energeia zu verstehen, da in beiden Fällen eine wirkende Kraft gemeint ist. Als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας geht das Licht aus einer ἐνέργεια τῆς οὐσίας hervor,[55] die Plotin in 36, 22 und 24 als Glanz (αὐγή) beschreibt. Als Glanz bringt das Eine das Licht (τὸ φῶς) hervor, und erst das Licht, nicht der Glanz ist das, was der Nous sieht (36, 20–21). Der Glanz des Einen wird für den Nous zum Licht, unter dem sich die ihn prägende Formung vollzieht. Gebären[56] und damit formend einwirken, kann das als Glanz aufgefaßte Eine nur als Licht, wie 25, 30–32 zeigt. Das Eine wirkt also als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας auf den Proto-Nous ein, es selbst verharrt[57] in unveränderlicher, absoluter Transzendenz.

---

[54] Siehe Schroeder, Form 30–31. Die Vielschichtigkeit des Dynamis-Begriffs erläutern sowohl Buchner, Plotins Möglichkeitslehre 139–145 als auch Beierwaltes, Plotins Metaphysik des Lichtes 103 Anm. 93. Bisher ist jedoch in der Plotin-Forschung die platonische Dynamis-Definition in R. 477 c–d in ihrer Bedeutung für den neuplatonischen Dynamis-Begriff unbeachtet geblieben. Gleiches gilt für die wesentliche Verknüpfung von Licht und Kraft.

[55] Zur Erklärung und Bedeutung dieses Schemas s. u. den Abschnitt II.1.3: Plotins Schrift V, 4: Das Energeiai-Schema.

[56] Vgl. das zweimal in 36, 22 und 24 auftretende γεννῶσα, das auch hier im aristotelischen Sinne zu verstehen ist.

[57] Dieses für seine Philosophie ebenfalls zentrale Motiv des Verharrens – dazu s. Schroeder,

Aus VI, 7, 21, 4–6 läßt sich weiter ableiten, daß diese aus dem Einen hervorgehende Wirkkraft eine Entwicklung vom Unbegrenzten zum Begrenzten durchläuft, wobei sie eine Strukturierung erfährt:

> ἀγαθοειδῆ δὲ λέγω τῷ τὴν μὲν τἀγαθοῦ εἶναι ἐνέργειαν, μᾶλλον δὲ ἐκ τἀγαθοῦ ἐνέργειαν, τὸν δὲ ἤδη ὁρισθεῖσαν ἐνέργειαν. Εἶναι δ' αὐτὰ μεστὰ μὲν ἀγλαΐας.
>
> Gutgestaltig aber nenne ich sie darum, weil das Leben die Wirkungskraft des Guten ist oder vielmehr die aus dem Guten herausgehende Wirkungskraft, und der Geist die bereits bestimmte Wirkungskraft. Sie sind aber beide erfüllt von seinem Glanze. (VI, 7, 21, 4–6; Übs. HBT)

Wie diese Strukturierung zu verstehen ist, wurde oben in den Interpretationen zu VI, 7, 19–31 u. 17, 14 erläutert. Den Konvergenzpunkt dieses ontologischen Aspekts der Lichtmetaphorik mit dem epistemologischen sehe ich damit im Einwirken einer Kraft auf eine unbestimmte Materie oder ein zu gestaltendes Prinzip. So versteht Plotin in III, 8, 11, 4 die ὄψις ἐν δυνάμει als intelligible Materie[58], und ebenso ist das Durchsichtige nach Alexander von Aphrodisias die Hyle des primären Lichtes (s. o. Abschnitt I.2). An diesem Konvergenzpunkt läßt sich folglich das Ineinander von Kraft- und Lichtvorstellung ablesen, in dem einerseits dem Licht quasi aus dem Bereich der Kraftmetaphysik eine unbestimmte Materie, die es zu gestalten gilt, zugewiesen wird, und andererseits der Kraft vom Licht die strukturierenden, erkenntnisermöglichenden Funktionen zuwachsen.

Es ist zu erkennen, daß im Licht, verstanden als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας des Einen, ontologische und epistemologische Aspekte zur Vorstellung von einer sich differenzierenden Kraft konvergieren. Das bedeutet jedoch auch, daß die Unterscheidungen, die im Zusammenhang mit der Analyse der Funktion des Lichtes als aktivierendes Band innerhalb der Entwicklung des Wahrnehmungsgeflechtes, also die Scheidung von Licht, Wahrnehmung und Objekt der Wahrnehmung (oder von Licht, Noesis und Noeton) nicht verabsolutiert werden dürfen, denn sonst verlöre der Nous seine Einheit. Letztendlich dienen die vorgenommenen Differenzierungen vor allem zwei Absichten: zum einen der Wahrung der absoluten Transzendenz des Einen, zum anderen der Veranschaulichung der noetischen Entwicklung in der Terminologie und den Vorstellungsrastern der platonisch-peripatetischen Tradition, die noetische Vorgänge vorzugsweise in Analogie zur Sehwahrnehmung erklärt. Bereits Kapitel 36, 20–21 der Schrift VI, 7 weist auf diese Einschränkung hin: im Unter-

---

Form 28–30 – bringt Plotin in 36, 23–25 durch den Begriff μείνασα (verharren) zum Ausdruck.

[58] Siehe Bussanich, Relation 226.

schied zum Sonnengleichnis wird hier das Licht selbst zu dem, worauf sich das Sehen richtet. Der folgende Abschnitt meiner Arbeit, der Plotins Schrift V, 5 untersucht, beschäftigt sich daher mit den Überlegungen Plotins, die, Licht und Wahrnehmungsobjekt ineinssetzend, schließlich die Identität von Licht, Nous und Noeton begründen. In Bezug auf V, 5 stellt sich somit das Problem, *wie* der Nous das Licht selbst erkennt und *was* sich daraus für den ontologische Status des Lichtes und des Nous ergibt.

II.1.2 Die Schrift V, 5: Licht als Objekt des geistigen Sehens; die Identität von Nous und Noeton

Wie in VI, 7[59] wird auch in der Schrift V, 5 von Plotin ein erkenntnistheoretisches Problem mit einem speziellen ontologischen Status des Lichtes verknüpft, der seinerseits direkt abhängig davon ist, daß Plotin Licht als Kraft versteht. So erarbeitet Plotin den Status des Nous als Licht-Kraft bevorzugt am Modell der Sehwahrnehmung und der Rolle, die das Licht in diesem Gefüge spielt. Auf diese Weise gibt die Beantwortung der Frage, wie der Nous das Licht des Einen erfaßt, zugleich Aufschluß über die ontologische Beschaffenheit dieses Lichtes in seinem Verhältnis zum Nous und damit über den Nous selbst. Auf diese Weise läßt sich meiner Ansicht nach durch eine Interpretation der entsprechenden Textabschnitte aus der Schrift V, 5 außerdem ein besseres Verständnis des Vorgangs erreichen, den Plotin in VI, 7, 15 als Mitteilung einer Dynamis an den Nous beschreibt und den ich oben Abschnitt II.1.1 als Assimilierung umschrieben habe.

Ausgehend von der explikativen Stellung des Wahrnehmungsmodells zur Erfassung des ontologischen Status des Nous ist daher als Ausgangspunkt der Erörterung Plotins Darstellung des Problems der Erkennbarkeit des Lichtes zu wählen, die wiederum der Beantwortung der Frage nach der Erkennbarkeit des Einen trotz dessen absoluter Verschiedenheit dient. Wenn überhaupt eine Erkenntnis des Einen möglich ist, dann durch eine spezielle Art des Sehens, die auf das engste mit dem Licht verbunden ist. Diese Art zu sehen erläutert Plotin in Kapitel V, 5, 7:[60]

---

[59] Kapitel 36, 18–27; s. o. II.1.1.

[60] Die Kapitel 7 und 8 der Schrift V, 5 erklärt auch Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret 85 ff., der den geschilderten Vorgang zwar als „Reflexion in die Einheit" (92) auffaßt, die dem Nous die „Schau" des Einen ermöglicht. Letztendlich aber versteht er diesen Zustand rein als einen seelischen: „Für Plotin kann das bei der Position einer potenzierten Reflexion unter dem zentralen Gesichtspunkt des Insichgehens der Seele nur bedeuten, daß in der Manifestation des Lichtes selbst der Seele ihr Sein zu sich selbst in der vollendeten Möglichkeit seiner Vollkommenheit anwesend ist" (90). Dabei bleibt der ontologische Aspekt des Lichtes als En-

Ἡ ἐπειδὴ διττὸν καὶ τὸ ἐνεργείᾳ βλέπειν, οἷον ἐπὶ ὀφθαλμοῦ – τὸ μὲν γάρ ἐστιν ὅραμα αὐτῷ τὸ εἶδος τὸ τοῦ αἰσθητοῦ, τὸ δὲ δι' οὗ ὁρᾷ τὸ εἶδος αὐτοῦ, ὃ καὶ αὐτὸ αἰσθητόν ἐστιν αὐτῷ, ἕτερον ὂν τοῦ εἴδους, αἴτιον δὲ τῷ εἴδει τοῦ ὁρᾶσθαι, ἐν μὲν τῷ εἴδει καὶ ἐπὶ τοῦ εἴδους συνορώμενον· διὸ οὐκ ἐναργῆ τότε δίδωσι τὴν αἴσθησιν αὐτοῦ, ἅτε τοῦ ὄμματος τετραμμένου πρὸς τὸ πεφωτισμένον· ὅταν δὲ μηδὲν ἄλλο ᾖ παρ' αὐτό, ἀθρόᾳ εἶδε προσβολῇ, καίτοι καὶ τότε εἶδεν ἐπερειδόμενον ἄλλῳ, μόνον δὲ αὐτὸ γενόμενον, μὴ πρὸς ἑτέρῳ, οὐ δύναται ἡ αἴσθησις λαβεῖν. Ἐπεὶ καὶ τοῦ ἡλίου τὸ φῶς τὸ ἐν αὐτῷ τάχ' ἂν τὴν αἴσθησιν ἐξέφυγεν, εἰ μὴ ὄγκος ἐπέκειτο αὐτῷ στερεώτερος. Εἰ δέ τις φῶς πᾶν εἶναι αὐτὸν λέγοι, τοῦτο ἄν τις λάβοι πρὸς δήλωσιν τοῦ λεγομένου· ἔσται γὰρ φῶς ἐν οὐδενὶ εἴδει τῶν ἄλλων ὁρωμένων, καὶ ἴσως ὁρατὸν μόνον· τὰ γὰρ ἄλλα ὁρατὰ οὐ φῶς μόνον.

Indessen, da zwiefach auch das verwirklichte Sehen ist, z. B. beim Auge – denn einmal hat es ein Objekt des Sehens, die Gestalt des Sinnendinges, zum anderen das Mittel, mit dem es dessen Gestalt sieht, das auch seinerseits dem Auge sichtbar ist. [Dieses Mittel] ist verschieden von der Gestalt, ist aber für die Gestalt die Ursache ihres Gesehen-Werdens und wird an der Gestalt und auf der Gestalt mitgesehen. Deshalb gestattet es dann auch keine deutliche Wahrnehmung von sich, weil das Auge ja auf den erleuchteten Gegenstand gerichtet ist. Sieht aber das Auge nichts anderes außer dem Licht, so sieht es dieses in einer plötzlichen Intuition. Es sieht das [Licht] freilich auch dann nur, weil [das Licht] auf einem anderen aufliegt. Ist das Licht aber allein, nicht an einem anderen, so vermag die Wahrnehmung es nicht zu erfassen; wie auch bei der Sonne das Licht an ihr vielleicht der Wahrnehmung sich entziehen würde, wenn nicht eine festere Masse unter ihm läge. Wenn aber jemand die Sonne als lauter Licht ansehen will, so könnte das zur Verdeutlichung dessen dienen, was wir meinen. Dann wäre sie nämlich ein Licht, welches zu keiner Form der anderen Dinge gehören würde und vielleicht nur einfach sichtbar wäre – denn die übrigen Dinge sind ja nicht einfach Licht. (7, 1–16; Übs. HBT)

Plotin unterscheidet bezüglich des Sehens im Bereich sinnlicher Wahrnehmung zwischen zwei Objekten, auf die sich das Sehen richten kann: zwischen der Gestalt oder Form des wahrgenommenen Objekts einerseits und dem, wodurch diese Gestalt / Form gesehen wird, andererseits.[61] Zu beachten ist, daß Plotin zur Bezeichnung dessen, worauf sich die Wahrnehmung richtet, zwei verschiedene Begriffe verwendet. Das vom Licht beschienene

---

ergeia des Einen und des Nous jedoch im Hintergrund. Bussanich, Relation 133 f. bietet einen tabellarischen Überblick über die hier von Plotin verwendete analogische Struktur und erleichtert so das Verständnis des Abschnittes. Er versteht den dargestellten Vorgang primär als Ausdruck eines mystischen Erlebens und nimmt damit Ergebnisse von Hadot auf (Simplicity ofVision 61–63).

[61] Schroeder, Form 48–52 interpretiert die Zeilen 2–8 und 16–21 von Kapitel V, 5, 7. Er beschreibt detailliert die epistemologischen Prozesse, die zur Wahrnehmung des Lichtes selbst führen, und diese Wahrnehmung selbst. Dabei betont er das wesentliche Moment der Selbst-Manifestation des Lichtes. Seine Beobachtungen habe ich für meine Überlegungen z. T. modifiziert aufgegriffen, besonders Schroeders folgende Bemerkung: "This 'seeing with' (sunoran) is the epistemological expression of ontological 'being with' (sunousia)", aus der das für die Interpretation dieser Textstelle wesentliche Ineinander von Epistemologie und Ontologie klar hervorgeht (52).

und in seiner Gestalt erkennbare Objekt des Sehens bezeichnet er als ὅραμα. Das reine Licht selbst, zwar wahrnehmbar, aber gestaltlos, nennt er αἰσθητόν. So läßt Plotin im Unterschied zu Platon auch das Licht selbst zum Objekt des Sehens werden.[62] Plotin schränkt die Erkennbarkeit des Lichtes, das für sich genommen ohne stofflichen Träger betrachtet wird, allerdings dahingehend ein, daß er es nur in einer intuitiven Wahrnehmung[63] erkennbar sein läßt und ihm damit den Charakter eines Objekts des reinen Sehens (ὅρασις) abspricht. Der Grund für die Schwierigkeit, das Licht angemessen zu erfassen, liegt zum einen in dessen Gestalt- und Stofflosigkeit (7, 14–15) begründet,[64] zum anderen in seiner Funktion als Grundlegend-Erschließendes für die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung, die es erschließt und von denen es in dieser Hinsicht wie die Ursache von ihrer Wirkung verschieden ist. Es ist nur und ausschließlich Sichtbares, bzw. Sichtbar-Machendes an sich, ohne einen stofflichen Zusatz, an dem es sich manifestieren und gesehen werden könnte. Daß Plotin das Sichtbare an sich zugleich als das Sichtbar-Machende und damit als Ursache betrachtet, läßt sich aus den Vorstellungen Alexanders von Aphrodisias ableiten. In Anlehnung an De an. 89, 7–12 versteht Plotin Licht als in „wahrem Sinne und in der ersten Weise" sichtbar, so daß es aufgrund dieses Status alles andere sichtbar macht. So kann das Licht an sich als Dynamis im platonischen Sinne (s. o. Abschnitt I.1) verstanden werden, die nur im Zusammenhang mit ihrer Wirkung, bzw. mit dem Gegenstand, an dem sie wirkt, wahrgenommen wird, und erhält zugleich einen ursächlichen Charakter.[65]

Das Gedankenexperiment 7, 12–16 rezipiert folglich das Vorbild „Sonnengleichnis", nimmt aber wesentliche Änderungen vor: Durch die Identifikation mit der Sonne wird das Licht bei Plotin zum alleinigen und direkten Ursprung alles Sichtbaren. Als ἀρχή jedoch ist es von diesem Sichtbaren verschieden[66] und damit gestaltlose Selbstmanifestation[67], die der ὅρασις keine geeignete Struktur bieten kann, daß sich das Sehen im intentionalen Vollzug erfüllen könnte. Mit VI, 7 gesprochen könnte man sagen, daß die ὄψις, wenn

---

[62] τὸ δὲ [ἐστιν ὅραμα αὐτῷ (und zwar τῷ ἐνεργείᾳ βλέπειν] δι' οὗ ὁρᾷ τὸ εἶδος αὐτοῦ, ὃ καὶ αὐτὸ αἰσθητόν ἐστιν αὐτῷ (7, 3–4).

[63] ἀθρόᾳ προσβολῇ (7, 8).

[64] Auf diese Eigenschaft weist Schroeder nachdrücklich hin (Form 50).

[65] Zu den Charakteristika der plotinischen Dynamis vgl. auch Buchner, Möglichkeitslehre 139–145, wo Buchner die Aspekte des Wirkens-auf und des durchdringenden Umschließens, die der Begriff der Dynamis bei Plotin besitzt, betont. In dieser Hinsicht liegt ein platonisch gefärbtes Verständnis von Dynamis als wirkender Kraft nahe.

[66] ἔσται γὰρ φῶς ἐν οὐδενὶ εἴδει τῶν ἄλλων ὁρωμένων (7, 14–15).

[67] καὶ ἴσως ὁρατὸν μόνον (7, 15).

sie direkt auf derartiges Licht blickt, sich nicht zur ὅρασις realisieren kann. Zwar ist das Licht eine Art Objekt der Wahrnehmung, schließlich ist es ursprünglich und aus sich selbst sichtbar, aber es ist eben in seiner Gestaltlosigkeit kein strukturiertes Objekt, an dem das Sehvermögen sich vollständig erfüllen kann.

Schon bei Platon mußte die Sonne als Grund des Sichtbaren von diesem unterschieden werden. Plotin übernimmt also von Platon die Unterscheidung von Ursache und Verursachtem. Neu ist bei ihm dagegen, daß er in seinem Gedankenexperiment Licht und Sonne verschmilzt und damit eine Gleichsetzung vollzieht, die Platon vermieden hatte und die bei Plotin in der Schrift VI, 7 nicht festzustellen war. Indem Plotin die Vorstellungen von Licht und Ursprung miteinander verknüpft, ergibt sich für ihn allerdings im Kontext der Frage nach der Erkennbarkeit des Einen wie bereits festgestellt das Problem, wie sich dieses Lichtes wahrnehmen läßt. Ein Problem, das er vorerst nur stellt, aber nicht löst.

Bevor Plotin die Frage beantwortet, wie dieses Licht erfaßt wird, wendet er sich den Abläufen im Nous zu. Zur Darstellung dieser Abläufe dient ihm seine an das Sonnengleichnis anknüpfende Ausgestaltung der Analogie: οὕτω τοίνυν in 7, 16 zeigt dabei an, daß Plotin im Rahmen einer Analogie denkt. Seine Formulierung weist zurück auf *Politeia* 508 d4 οὕτω τοίνυν καὶ τῆς ψυχῆς ὧδε νοεῖ. Mit diesen Worten leitet Platon den Teil der Analogie des Sonnengleichnisses ein, der das Intelligible zum Inhalt hat. Die von Plotin so begonnene Darstellung besitzt als chronologischer Vorläufer eine ausgeprägte Affinität zu VI, 7:

> Οὕτω τοίνυν καὶ ἡ τοῦ νοῦ ὄψις· ὁρᾷ μὲν καὶ αὕτη δι' ἄλλου φωτὸς τὰ πεφωτισμένα ἐκείνῃ τῇ πρώτῃ φύσει, καὶ ἐν ἐκείνοις ὄντος ὁρᾷ· νεύουσα μέντοι πρὸς τὴν τῶν καταλαμπομένων φύσιν ἧττον αὐτὸ ὁρᾷ· εἰ δ' ἀφήσει τὰ ὁρώμενα καὶ δι' οὗ εἶδεν εἰς αὐτὸ βλέποι, φῶς ἂν καὶ φωτὸς ἀρχὴν ἂν βλέποι.
>
> Dasselbe gilt nun auch vom Sehvermögen des Geistes: auch dies sieht vermöge eines anderen Lichtes die von jenem Ersten Wesen erleuchteten Dinge und sieht, solange in ihnen Licht ist; wenn es sich jedoch zu dem Erleuchteten hinabwendet, so sieht es das Licht schwächer; läßt es dagegen ab von den gesehenen Dingen und blickt auf das, wodurch es sieht, dann sieht es wohl das Licht und des Lichtes Urgrund. (V, 5, 7, 16–21; HBT)

Plotin nimmt in diesem Abschnitt[68] die bis auf Platon zurückgehende Differenzierung des Objektbereichs der sinnlichen Wahrnehmung in erhellte Objekte und erhellendes Licht aus dem vorausgehenden Abschnitt auf, um dem

[68] Mit ὁρᾷ μὲν – εἰ δ' in 7, 16 und 19 knüpft Plotin an τὸ μὲν [...] τὸ δὲ aus 7, 2–3 an.

Vorgang der Wahrnehmung im Noetischen die entsprechende grundlegende Struktur zu geben. Auch der Geist bedarf des vom Einen herstammenden Lichtes, um seine Denkobjekte – die er selbst ist – zu erfassen. Nur im Licht des Einen und nur solange es auf sie herunterleuchtet, sind dem Nous die Noeta erkennbar, kann er sich selber erkennen. Der Genitivus absolutus ἐν ἐκείνοις ὄντος [φωτός][69] in 7, 18, der dieses Herunterleuchten zum Ausdruck bringt, ist an *Politeia* 508 d1–9 orientiert, wo Platon darlegt, daß das Licht und seine Analoga im Intelligiblen für eine deutliche Erkenntnis unabdingbar sind. Darauf verweist auch das καταλαμπομένων in Z. 19, indem es genau diesen platonischen Kontext evoziert.[70] Trotz des sprachlichen Anklangs aber weicht Plotins Intention von der platonischen ab. Während Platon in den Zeilen 508 d1–9 der *Politeia* die Wertigkeit verschiedener Arten von Erkenntnis und der mit ihnen zusammenhängenden Objekte darstellt, kommt es Plotin darauf an, wie in 7, 1–16 durch die Analogie mit dem Sinnlichen vorbereitet, das Licht selbst zum Objekt der Erkenntnis des Nous werden zu lassen.

Allerdings bietet auch für die plotinischen Ausführungen über die Bewegung hin zum Licht und weg vom Gesehenen die *Politeia* mit ihren Zentralgleichnissen ein Vorbild. Dies wird einsichtig, wenn man bedenkt, daß Platon die Unfähigkeit und Schwierigkeit darstellt, beim direkten Blick in das Licht etwas wahrzunehmen, und so das Licht selbst zum Objekt der Wahrnehmung macht.[71]

Wie bei Platon[72] steht bei Plotin am Ende der Bewegung die Wahrnehmung einer Erscheinungsform des Guten, die sich als eine Wahrnehmung darstellt, die durch den Blick auf das Licht vermittelt ist. Dabei gibt die Unterscheidung zwischen Licht und Ursprung des Lichtes[73] meiner Ansicht nach die bereits bekannten Unterscheidungen des Energeiai-Schemas wieder (s. o. Abschnitt II.1.1 zu VI, 7, 25, 30–32 und unten Abschnitt II.1.3): φῶς ist in diesem Zusammenhang als zweite, nach außen tretende Wirkkraft zu verstehen, die φωτὸς ἀρχή als erste wesenhafte Wirkkraft, die Plotin als Ursache der zweiten Wirkkraft ansetzt.[74] Auffällig ist die vorsichtige Formulierung des Sachverhalts im Optativ, der die Schwierigkeit des Themas und damit die auf

[69] Zur Annahme des φωτός siehe HBT, IIIb 409 und HS, II 349.

[70] In VI, 7, 21, 13–17 greift Plotin diese Vorstellung ebenfalls wieder auf.

[71] Vgl. R. 515 c4–d1 und 515 e9–516 a2. Vielleicht liegt auch hier ein Beispiel für die z.T. eigentümliche Interpretationsweise Plotins vor, denn er deutet Vorgänge, die sich beim Aufstieg aus der Höhle vollziehen, um in Erfahrungsweisen, die dem Geist widerfahren, indem er eine Übertragung aus dem Bereich des Menschlich-Seelischen in das Noetische vornimmt.

[72] 516 b4–7 und 517 b7–c6.

[73] φῶς ἂν καὶ φωτὸς ἀρχὴν ἂν βλέποι (7, 20–21).

[74] Vgl. Schroeder, Form 35.

Aussagen darüber anzuwendende Vorsicht wiedergibt. Zwar behält das Licht die aus dem Sonnengleichnis bekannte Funktion der *manifestatio* innerhalb eines ebenfalls aus dem Sonnengleichnis bekannten Beziehungssystems, nämlich dem von Sehen – Licht – Ursprung des Lichtes, eine Funktion, die uns auch schon in VI, 7 begegnet war. Aber die Stellung des Lichtes in diesem Gefüge wird nun modifiziert, denn es ist hier zum direkten Objekt des Sehens geworden. Geht man davon aus, daß das Licht weiterhin als Dynamis im oben geschilderten Sinn verstanden wird, so versucht der Nous, die Dynamis des Einen zu erfassen. Diese aber ist, als δύναμις πάντων, als auf alles gerichtete, ursprüngliche Kraft, in ihrer Unbegrenztheit[75] für das Schauen des Geistes nicht strukturiert oder gestaltet erfaßbar. Darauf hatte Plotin bereits in 7, 1–16 dadurch hingewiesen, daß er in diesem Fall den Aspekt von Licht als Dynamis mit dem der Ursache durch Rückgriff auf die peripatetische Lichttheorie verschmolz. Diese Ursprünglichkeit, die zugleich als Bedingung der Unbegrenztheit anzusehen ist, verdeutlicht Plotin weiterhin in Kapitel V, 5, 12, 37–39 durch enge Platonbezüge: 12, 37–39 τὸ δὲ πρεσβύτερον οὐ χρόνῳ, ἀλλὰ τῷ ἀληθεῖ, ὃ καὶ τὴν δύναμιν προτέραν ἔχει· πᾶσαν γὰρ ἔχει stellen sich als Kommentar und Aneignung von R. 509 b9–10 ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος dar. Dadurch, daß Plotin eine derart enge begriffliche Beziehung zu Platons Beschreibung der Idee des Guten, dem Ursprung aller Dinge, herstellt, betont er die Ursprünglichkeit des Einen seines Systems, das er so der platonischen Idee des Guten gleichsetzt. Zudem spezifiziert er die von Platon verwendeten Ausdrücke: πρεσβύτερον wird von ihm nicht zeitlich, sondern epistemologisch-ontologisch erklärt, der Begriff δυνάμει wird von Plotin als ursprüngliche, umfassende Kraft des Einen interpretiert, die aufgrund eben dieser Eigenschaft allem anderen vorausliegt. Als Äquivalent dieser derartig hervorgehobenen Unbegrenztheit der Dynamis des Einen ist die Unbegrenztheit des weltlichen Lichtes anzusehen. Plotin begründet sie in der Stoff- und Gestaltlosigkeit des Lichtes als offenbarmachender Dynamis, die für das Sehen aus eben diesem Grund nicht einfach zu erfassen ist.

Wie aber ist das so als Dynamis des Einen verstandene Licht für den Geist zu erkennen?[76] Im Zuge der Lösung dieses Problems muß Plotin zusätzlich erörtern, daß das derartige Licht ein dem Geist inneres Licht ist, wobei sich zeigen wird, daß beide einen inhaltlich-ergänzenden Bezug aufeinander be-

[75] Vgl. dazu 10, 21.

[76] Damit ist ein Problem angesprochen, das auch in VI, 7, 15 und 17 thematisiert wird. Was Plotin in VI, 7, 15, 20–22 noch metaphorisch ausdrückt, wird später, besonders in V, 3, 11, 1–16, von ihm „philosophischer" erörtert, vgl. II.1.1. Siehe auch Beierwaltes, Lichtmetaphysik 88.

sitzen, der wiederum einen ontologisch-epistemologischen Konvergenzpunkt markiert.

In 7, 21–22 behauptet Plotin, daß es eine philosophische Notwendigkeit sei[77], daß der Geist das Licht, als das sich die Dynamis des Einen in diesem Kontext erweist, nicht als ein äußeres, bzw. als ein von außen an ihn herantretendes aufnimmt. Zur Deutung dieser Stelle, die für das Verständnis des ontologischen Status des Nous wesentlich ist, gehe ich von einem Rekurs auf Kapitel 1 der Schrift V, 5 aus:

> ἐπεὶ καὶ συγκεχωρημένου ἐν τοῖς ὑποκειμένοις εἶναι αἰσθητοῖς, ὧν ἀντίληψιν ἡ αἴσθησις ποιήσεται, τό τε γινωσκόμενον δι' αἰσθήσεως τοῦ πράγματος εἴδωλόν ἐστι καὶ οὐκ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἡ αἴσθησις λαμβάνει· μένει γὰρ ἐκεῖνο ἔξω. Ὁ δὴ νοῦς γινώσκων καὶ τὰ νοητὰ γινώσκων, εἰ μὲν ἕτερα ὄντα γινώσκει, πῶς μὲν ἂν συντύχοι αὐτοῖς;
>
> Denn auch wenn man zugibt, daß das, was durch Wahrnehmung erkannt wird, in den zugrundeliegenden Wahrnehmungsobjekten sich findet, deren Aufnahme die Wahrnehmung sich erwirken kann, dann ist dies [trotzdem nur] als ein Abbild des Dinges und die Wahrnehmung erfaßt dann keinesfalls das Ding selbst, denn [das Objekt] bleibt [der Wahrnehmung] äußerlich.
>
> Wenn der Nous nun, der erkennt und Geistiges erkennt, die Seienden als von ihm verschiedene erkennt, wie kann er mit ihnen zu einer Einheit gelangen [συντύχοι]? (V, 5, 1, 15–21; Übs. nach HBT)

Zwischen den Kapiteln 1, 15–21 und 7, 21 ff. besteht ein begrifflicher Bezug,[78] so daß man schließen kann, daß auch in 7, 21–22 das Problem wahrer Erkenntnis, denn nur diese ist dem Nous angemessen, angeschnitten wird. Damit verstehe ich die Wendung des Nous nach innen ebenso wie Emilsson (Cognition 220 ff.) nicht ausschließlich als plotinische Darstellung einer Art mystischer Versenkung, wie es z. B. Bussanich vorschlägt,[79] sondern gleichfalls als erkenntnistheoretische Chiffre, die ein spezielles ontologisches Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt der Wahrnehmung zum Ausdruck bringt.

Die bereits zu Beginn von Kapitel 1[80] der jetzt untersuchten Schrift V, 5 angeklungenen Motive der Äußerlichkeit und ihrer Folgen, daß lediglich Abbilder der Dinge, nicht aber die Dinge in ihrem Wesen erkannt würden, werden gegen Ende desselben Kapitels nochmals deutlich vorgestellt. Die enge

---

[77] δεῖ (7, 21).

[78] ἔξω in 1, 19 gewährleistet die Verknüpfung mit 7, 21.

[79] Bussanich, Relation 136.

[80] 1, 15–21. Der Abschnitt V, 5, 1, 12–19 wird unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt bei Emilsson, Cognition 220 ff. besprochen. Er weist den Zusammenhang dieses Abschnittes mit dem Energeiai-Schema auf und wendet es auf die Erkenntnisart des Nous an, s. u.

thematische Beziehung zwischen den beiden Textabschnitten ergibt sich gut erkennbar auch aus der gleichen Begrifflichkeit.[81]

> Μέγιστον δὲ πάντων ἐκεῖνο· εἰ γὰρ καὶ ὅτι μάλιστα δοίη τις ταῦτα ἔξω εἶναι καὶ τὸν νοῦν αὐτὰ οὕτως ἔχοντα θεωρεῖν, ἀναγκαῖον αὐτῷ μήτε τὸ ἀληθὲς αὐτῶν ἔχειν διεψεῦσθαί τε ἐν ἅπασιν οἷς θεωρεῖ. Τὰ μὲν γὰρ ἀληθινὰ ἂν εἴη ἐκεῖνα· θεωρήσει τοίνυν αὐτὰ οὐκ ἔχων αὐτά, εἴδωλα δὲ αὐτῶν ἐν τῇ γνώσει τῇ τοιαύτῃ λαβών. Τὸ τοίνυν ἀληθινὸν οὐκ ἔχων, εἴδωλα δὲ τοῦ ἀληθοῦς παρ' αὐτῷ λαβὼν τὰ ψευδῆ ἕξει καὶ οὐδὲν ἀληθές.
>
> Das Wichtigste von allem aber ist dies: Denn auch wenn jemand äußerst leicht zugeben könnte, daß [die Noeta] außerhalb seien und daß der Geist sie als derartig sich verhaltende betrachte, dann ist es für ihn notwendig [zuzugeben], daß der Geist einerseits nicht das Wahre von [den Noeta] hat und andererseits betrogen ist in allem, was er anschaut. Zwar dürften wohl das Wahre [die Noeta] sein. Der Geist aber, entsprechend [dem oben Ausgeführten], wird diese wohl schauen, ohne sie zu haben, und vielmehr deren Abbilder in dieser so gearteten Erkenntnis ergriffen haben. Indem er also das Wahre nicht hat, Abbilder des Wahren aber bei sich selbst ergreift, wird er wohl das Falsche haben und nichts Wahres. (V, 5, 1, 50–58; HBT, geändert)

Diese Annahme führt nach Plotin zur Aufhebung von Geist und Wahrheit und kann daher von ihm nicht akzeptiert werden. Folglich muß das Licht, das der Nous zum Objekt seiner Wahrnehmung macht, ein ihm innerliches Licht sein. Er wird mit diesem Licht verschmelzen, eine Einheit bilden müssen,[82] um es wesensmäßig erkennen zu können.[83] Damit ist das Licht eingebunden in das Problem der Spezifizierung der Erkenntnisart des Nous. Der Nous darf seine Erkenntnisobjekte nach Plotin also nicht lediglich haben, er muß sie vielmehr zugleich sein. Das in der Schrift V, 5 folgende Kapitel[84] nimmt dieses Identitäts- oder Innerlichkeitsmotiv auf, hinter dem letztendlich die Gleichsetzung zweier ἐνέργειαι τῆς οὐσίας, der des Erkennenden und der des Erkannten, steht (s. u.). D. h. erneut zeigt sich, daß Plotin in platonischer Tradition epistemologische an ontologische Sachverhalte koppelt, so daß das Vor-

---

[81] ἔξω (1, 51) und εἴδωλα (1, 55 und 56) nehmen die zentralen Ausdrücke aus 1, 15–21 wieder auf.

[82] In diesem Zusammenhang verweise ich ergänzend auf III, 8, 6, 15–17: καὶ τὸ γινῶσκον ὅσῳ γινώσκει – ἤδη γὰρ σπουδαστέον – εἰς ἓν τῷ γνωσθέντι ἔρχεται. Ebenso wird dieses Motiv in VI, 7, 35, bes. 14–15 wieder aufgegriffen.

[83] Weitere Gründe für eine Innerlichkeit der Erkenntnisobjekte des Nous bietet Crystal, Structure of self-intellection 272–273 Anm. 34: Allem zugrunde liegt die Forderung nach der Einheit des Nous, die auch seinen „Inhalten" gegenüber gewahrt bleiben muß. In Verbindung mit der Einheitsvorstellung kann die Innerlichkeits-These dann epistemologisch, metaphysisch und kosmologisch angewendet werden.

[84] V, 5, 2, 18–20.

gehen, aus der Analyse epistemologischer Vorgänge gewonnene Einsichten auf die Ontologie des Nous zu übertragen, berechtigt bleibt:[85]

> Ὥστε καὶ ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφωνοῦσα ἄλλῳ ἀλλ' ἑαυτῇ, καὶ οὐδὲν παρ' αὑτὴν ἄλλο λέγει, ἀλλ' ὃ λέγει, καὶ ἔστι, καὶ ὅ ἐστι, τοῦτο καὶ λέγει.
>
> Folglich bringt auch die tatsächliche Wahrheit, die nicht mit Anderem, sondern mit sich selbst übereinstimmt, nichts anderes zum Ausdruck außer sich selbst. Vielmehr: Was sie ausdrückt, ist sie auch und was sie ist, das bringt sie auch zum Ausdruck. (V, 5, 2, 18–20; HBT)[86]

Diese Wahrheit beruht auf der Identität von Denken und Sein, die Plotin von Parmenides übernimmt, wobei er, wie Szlezák aufzeigt,[87] ergänzend Platons Forderung aus dem *Phaidros* aufgreift, daß Wissen nicht als anderes in anderem sein solle (*Phaidros* 247 d7–8), wobei Plotin diese Identität durch das direkt reflexive Personalpronomen ἑαυτῇ deutlich ausdrückt. Er thematisiert sie schon in III, 8[88], so daß er in V, 5, 2 ohne weitere Umschweife darauf zurückkommen kann:

> ἐπὶ τούτου δηλονότι ἤδη ἓν ἄμφω οὐκ οἰκειώσει, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἀρίστης, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ τῷ (ταὐτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν) εἶναι. [...] Δεῖ οὖν τοῦτο εἶναι ἓν ὄντως ἄμφω· τοῦτο δέ ἐστι θεωρία ζῶσα, οὐ θεώρημα, οἷον τὸ ἐν ἄλλῳ.
>
> Bei [dem Nous] sind offensichtlich auf dieser Stufe beide Eines, nicht durch eine Anpassung an[89] [einander], wie bei der Seele, und zwar der besten, sondern im Wesen, also dadurch, daß das Sein und das Denken dasselbe sind. (III, 8, 8, 6–8; Übs. HBT) [...]

---

[85] Wie eng Ontologie und Epistemologie bei Plotin miteinander verschränkt sind, zeigt Wurm, Substanz und Qualität 133–135, in seinem Überblick über die beiden Hauptströmungen, Plotins System zu verstehen. Die von Wurm referierte kategorische Trennung zwischen „gegenständlichem" und „aktualem" Aspekt scheint allerdings wenig sinnvoll, wenn man Plotins System als Ausdruck einer ganzheitlichen Perspektive versteht, der eine derartige Differenzierung, die zum Verständnis der Einzelpassage hilfreich sein kann, fremd ist. Vielmehr handelt es sich um verschiedene Ansatzpunkte, unter denen ein Problem betrachtet und seine Lösung angestrebt wird. Eine Interpretation Plotins, die nicht derartig trennend vorgeht, ist auch aufgrund der Annahme berechtigt, daß es sich bei Plotins System im Ganzen um *ein* Kräftesystem handelt, das sowohl Wesen des Seelischen als auch des Ontologischen ist, vgl. V, 2, 2, 25–30, wo Plotin die organisch geschlossene Ganzheit seines Systems betont (bes. 26–27). Buchner, Möglichkeitslehre 139–145 hebt gleichfalls die Geschlossenheit des plotinischen Systems hervor und läßt sie unmittelbar von der Dynamis des Einen abhängen, die für ihn die „Klammer" (139) dieses Systems bildet.

[86] Der Text in dieser Form nimmt die von Theiler vorgeschlagene und von HS, III 401 in ihren *addenda* gebilligte Verbesserung (ἀλλ' ὃ λέγει) auf.

[87] Szlezák, Nuslehre 99. HBT, IIIb 375 weisen auf die Verbindung zu Parmenides hin.

[88] III, 8, 8, 6–8 und 10–12. Die gleiche Vorstellung findet sich auch in VI, 6, 15, siehe Szlezák, Nuslehre 99 f.

[89] Vgl. Sleemann–Pollet, Lexicon Plotinianum 725 s. v. οἰκείωσις.

> So muß im Geist beides wesenhaft Eines sein; das bedeutet aber: es ist eine lebendige Betrachtung, nicht ein Betrachtetes wie das, welches in einem anderen ist. (III, 8, 8, 10–11; Übs. HBT)

οὐ θεώρημα, οἷον τὸ ἐν ἄλλῳ weist auf die ἔξω-Problematik hin, so daß ich es für legitim halte, alle diese Stellen miteinander in Beziehung zu setzen. Aufgrund der oben ausgeführten Überlegungen ist es für Plotin somit unabdinglich, daß für den Nous das zu betrachtende Licht ein innerliches ist. Damit wird deutlich, daß Plotin ἔξω in 7, 21 als räumliche Metapher verwendet, deren Funktion es ist, ein erkenntnistheoretisches Verhältnis zu verdeutlichen, das zugleich ein ontologisches ist, nämlich das zwischen Nous und Licht bzw. Licht als nach außen gerichteter Wirkkraft des Einen. Dieses Verhältnis stellt sich als Gleichsetzung von Nous und Licht hinsichtlich ihrer Wesenhaftigkeit[90] heraus, umschrieben durch das Postulat der Inwendigkeit des Lichts für den Nous. Auch wenn es Plotin an dieser Stelle primär um ein erkenntnistheoretisches Problem geht, schwingen doch gleichfalls weitreichende ontologische Implikationen mit, da das Identitätsverhältnis ein ontologisches ist und auch hier das Energeiai-Schema eine entscheidende Bedeutung besitzt.

Um zunächst zu verdeutlichen, daß der Geist ein inneres Licht besitzt,[91] dem er sich zuwenden kann, wird wie im ersten Teil der Analogie auch im zweiten Teil von Kapitel V, 5, 7 das Auge als erklärendes Beispiel herangezogen: Als Vorbild für Plotins Feststellung, das Auge besäße ein inneres Licht,[92] kommt eine Stelle in Platons *Timaios* in Frage, wo die Augen im Kontext der Erklärung des Sehvorgangs in 45 b3 als φωσφόρα [...] ὄμματα bezeichnet werden, deren Feuer von derselben Art sei wie das Sonnenlicht.[93] Allerdings ist nicht die Existenz von Licht im Inneren das *tertium comparationis* zwischen Auge und Nous, sondern die Abwendung von der Betrachtung äußerer Gegenstände.[94] Beim Auge kommt es entweder des Nachts oder, wenn die Augenlider geschlossen sind, zu einer Wahrnehmung des dem Auge eigenen

---

[90] οὐσίᾳ; vgl. III, 8, 8, 8.

[91] Dabei ist zu bedenken, daß Plotin dieses Licht zugleich als nach außen gerichtete Wirkung des Einen auf den Nous hin begreift.

[92] 7, 22–31.

[93] Vgl. Taylor, A commentary on Plato's Timaeus 276–282. Bussanich, Relation 134 weist auf diese Tim.-Stelle hin.

[94] Die Bedeutung des „Rückzuges in das Innere" hebt auch Volkmann-Schluck hervor, der jedoch den Prozeß als seelischen deutet und die „Wendung nach Innen" als Vorbedingung der „mystischen Einigung" der Seele mit dem Einen auffaßt (Plotin als Interpret 87 ff.). Ebenso Bussanich, Relation 136. Neben diesen Aspekt kann der oben dargelegte erkenntnistheoretische (und zugleich ontologische) treten, der das „Innen" als Metapher versteht, ohne daß die eine Deutung die andere ausschlösse.

inneren Lichtes. Erst unter diesen Bedingungen kann dieses innere Licht Objekt des Sehens werden. Auf diese Weise werden die beiden in Kapitel 7 aufgestellten Bedingungen, die zum Erfassen des Einen in seinem Modus als Licht notwendig sind, auf der Vergleichsebene des Auges erfüllt:

Erstens ist das Licht Objekt des Sehens, und zweitens ist dieses Licht ein inneres, d. h. dem Auge wesensgleich, es macht das Auge aus.[95] Dieses Licht zu sehen ist die vollkommene Art zu sehen, eine Behauptung, die Plotin durch ein Paradoxon[96] zum Ausdruck bringt. Mit der Begründung für diesen paradoxen Zustand, in dem das Auge zugleich nicht sieht und auf das bestmögliche sieht, weist Plotin zurück auf die problematische Wahrnehmung von Licht überhaupt, die er im vorhergehenden Text dieses Kapitels thematisiert und dadurch dargestellt hat, daß er – darin über Platon hinausgehend – dem Licht einen ursächlichen Aspekt, gedeutet als Selbstmanifestation, zugeschrieben hat. Jetzt wird diese Form der Wahrnehmung um den Aspekt der Innerlichkeit des Lichtes erweitert. Damit muß der Grund für die Vollkommenheit dieses Sehens, dieser Wahrnehmung, in zwei Punkten zu suchen sein. Zum einen ist Licht für sich genommen das Sichtbare an sich, eben die reine Selbstmanifestation (7, 14–15), die keiner anderen Kraft bedarf, um gesehen werden zu können, und die daher unverfälscht wahrgenommen werden kann. Deshalb werden auch die übrigen sichtbaren Objekte als weniger deutlich sichtbar bezeichnet, denn sie bedürfen des Lichtes, um sichtbar zu sein. Plotin nennt sie daher auch lichtartig, φωτοειδῆ[97]. Zum anderen bedeutet eben die Inwendigkeit dieses Lichtes die unverbrüchliche Wahrheit der Wahrnehmung desselben, so daß der, der dieses Licht sieht, keinerlei Täuschung unterliegen kann. Die derartig erarbeiteten Merkmale überträgt Plotin im folgenden auf den Geist und beantwortet so die Frage, wie der Nous das Licht des Einen in dessen Ursprünglichkeit erfährt:

> Οὕτω δὴ καὶ νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἴσω μηδὲν ὁρῶν θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθαρὸν ἐφ' αὑτοῦ ἐξαίφνης φανέν, ὥστε ἀπορεῖν ὅθεν ἐφάνη, ἔξωθεν ἢ ἔνδον, καὶ ἀπελθόντος εἰπεῖν „ἔνδον ἄρα ἦν καὶ οὐκ ἔνδον αὖ".
>
> Gleichermaßen wird auch der Geist, wenn er sich vor den anderen Dingen verhüllt und sich nach innen versammelt hat, schauen, ohne etwas zu sehen, und zwar ein Licht, das nicht ein anderes an einem anderen ist, sondern selbst an sich selbst allein rein für sich selbst plötzlich erscheinend, so daß er nicht weiß, woher es in Erscheinung trat, von außen oder drinnen, und, wenn es fortgegangen ist, sagt: „Es war also drinnen und doch

[95] οἰκεῖόν τι (7, 24) und τὸ ἐν αὐτῷ φῶς (7, 28–29).

[96] Τότε γὰρ οὐχ ὁρῶν ὁρᾷ καὶ μάλιστα τότε ὁρᾷ· φῶς γὰρ ὁρᾷ. (7, 29–30).

[97] 7, 30; vgl. dazu auch 7, 15–16: τὰ γὰρ ἄλλα ὁρατὰ οὐ φῶς μόνον.

> wieder nicht drinnen." (V, 5, 7, 31–35; Übs. HBT, eine Änderung nach Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret 88)

Zuerst überträgt Plotin das *tertium comparationis,* die Wendung nach innen, auf den Nous und knüpft so direkt an sein Beispiel, das Auge, an. In einem zweiten Schritt macht er unmißverständlich deutlich, daß der Nous nun das reine Licht ohne irgendeinen Träger wahrnimmt. Damit erfüllt er die Voraussetzungen, die er sich selbst in Abschnitt 7, 16–21 gestellt hat, denn nur durch die Abkehr von den beleuchteten Objekten ist das Erfassen des Lichtes an sich möglich. Dieses Licht, das als Kraft zu verstehen ist, die aus dem Einen hervorgeht, läßt Plotin zur Energeia des Wesens des Nous werden. Ein Prozeß, der gleichzeitig die Inwendigkeit des Lichtes und damit die Zuverlässigkeit seiner Erkenntnis garantiert und den Plotin eindringlich durch eine Personifikation zum Ausdruck bringt, die den Nous, die zweithöchste Hypostase im System Plotins, als zweifelnden Menschen erscheinen läßt, der mit sich über ein ihm unerklärliches Geschehen zurate geht: Der Nous befindet sich hinsichtlich der Frage, von wo ihm das Licht erschien, in einer Aporie. In dieser Aporie greift er somit auch den „unsicheren" Status der Wahrnehmung von sinnlichem Licht auf, das sich ohne „festere Masse" allein als das, was sichtbar macht, dem normalen Sehen entzieht und nur einer besonderen Form der Wahrnehmung zugänglich ist. Dieser „Zustand" kann nun auf der Ebene des Nous ontologisch ausgedeutet werden: Dabei steht ἔξωθεν (7, 34) für den Aspekt der Wirkkraft, die aus dem Einen hervorgeht (ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας), ἔνδον für den der wesenhaften Wirkkraft (ἐνέργεια τῆς οὐσίας). Damit ist das intelligible Licht in seiner Doppelheit charakterisiert: Es ist zugleich aus dem Einen ausstrahlende Wirkkraft – und damit nicht mehr das Eine selbst, s. u. Abschnitt II.1.3 zu V, 4, 2, 33–39 und II, 5, 1 – und wesentliche Energeia des Nous. Den Entwicklungsprozeß dieser Kraft zum vollständig entwickelten Nous schildert Plotin in seiner Schrift VI, 7, ihre Einheitlichkeit wird in V, 5 zum Gegenstand seiner Überlegungen gemacht, ihre innerliche Struktur einmal als epistemologisch-ontologische Einheit in V, 3, zum Zweiten als Kräfteverhältnis in V, 8, wobei trotz der verschiedenen Schwerpunktsetzungen jeweils alle Argumentationsformen miteinander verschränkt bleiben.

Nur unter der Bedingung, daß dieses Licht, diese vom Einen ausgehende Wirkkraft, zu seinem eigenen Wesen wird, kann es der Nous erkennen, denn nur dann wird es durch eine Art Angleichung, die man bildlich als Abschattung verstehen kann, für ihn erkennbar, kann er es in sich selbst als Spiegel

ansehen.[98] Zugleich löst sich damit die problematische Spannung, die darin besteht, daß Plotin in V, 5, 7, 1–16 zu Beginn der Analyse das Licht als Ursache stilisiert, es aber in der Argumentation seine Position als zweite Energeia behält: Gerade weil es sich zur wesentlichen Ursache des Nous transformiert, besitzt es eben auch ursächlichen Charakter, zumal es als Licht eben auch die Bedingung ist, die diese Transformation ermöglicht.

Das Paradoxon des Nicht-sehenden-Sehens in Zeile 32 von V, 5, 7, das die Aporie des Nous in den Zeilen 34–35 auslöst, nimmt die paradoxe Formulierung aus 7, 29–30 auf und steht für die Doppelheit des Lichtes, das aus einer allgewaltigen Kraft, der δύναμις πάντων, die das Eine auszeichnet, hervorgegangen ist.[99] Wie auch Kapitel 8 der Schrift V, 5 deutlich macht, bezeichnet es den bereits aus VI, 7 bekannten Zustand vor der Differenzierung, in deren Verlauf sich der Nous konstituiert. Jetzt wird dieser Zustand aus der Perspektive des Nous betrachtet, der das vom Einen als Energeia ausgehende Licht als Objekt seiner Wahrnehmung erfaßt, bzw. zu erfassen versucht. In diesem Zusammenhang stehen auch Passagen aus V, 5[100] und III, 8[101], die als Ergänzung anzuführen sind. Es klingen bekannte Motive an; daß die Aufspaltung des Proto-Nous in Wahrnehmenden und Wahrgenommenes notwendig war zu seiner Entstehung[102] und daß der Geist auf ungeisthafte Weise[103] das Eine als Lichtäußerung[104] erblickt. Dieses bereits in VI, 7 besprochene „ungeisthafte Blicken" ist das Modell für das Paradoxon des Nicht-sehenden-Sehens, dem ein Nicht-denkendes-Denken entspricht. Volkmann-Schluck[105] weist in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung der Stelle 7, 8 hin, wo Plotin die Wahrnehmung reinen Lichtes als „plötzliche Intuition" (ἀθρόᾳ προσβολῇ) charakterisiert. Er bringt diese mit der Umschreibung der Wahrnehmung vom Einen in Verbindung, die der Seele möglich sein könnte,[106] und kontrastiert diese προσβολή, die nach meiner Interpretation dem Zustand des Proto-Nous entspricht, mit dem normalen Sehen, das sein Äquivalent im dif-

---

[98] Ein Sachverhalt, der schon in VI, 7, 15, 13 ff. dargestellt wurde, s. o. zu Beginn von Abschnitt II.1.1. Die Verbindung beider Stellen stützt die zu VI, 7, 15 gemachte Annahme, daß dort mit δύναμις das Licht des Einen gemeint und so ein Bezug zum Sonnengleichnis aufgebaut ist. S. o. Abschnitt II.1.1 zu VI, 7, 15 u. 16.

[99] Zur genaueren Analyse dieses Vorgangs siehe unten Abschnitt II.1.3.

[100] 8, 18–23.

[101] 8, 31–36.

[102] III, 8, 8, 31–36.

[103] τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ (V, 5, 8, 22–23).

[104] Der Erscheinungsmodus der Lichtäußerung ist der im Kapitel 7 von V, 5 relevante und daher zu berücksichtigende Erscheinungsmodus des Einen dem Nous gegenüber.

[105] Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret 86 f.

[106] In 10, 5 ff.

ferenzierten, erfüllten Zustand des Nous findet: „Das Sehen der Helle selbst wäre nur durch eine ἀθρόα προσβολή möglich, d. h. nicht durch ein Sehen, das den spezifischen Anblick eines Dinges wahrnimmt, sondern durch ein Innewerden des Ganzen und Einen, das in sich gesammelt bleibt und sich nicht in Unterschiede aufgliedert."[107]

Die Erkenntnis des Einen vom Nous her als Sehen auf das vom Einen ausgehende Licht zu charakterisieren ist nur dann sinnvoll, wenn dieses Licht als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας des Einen verstanden wird, als Wirkkraft des Einen, die unmittelbar von seinem Wesen ausgeht, weil nur dann eine wie auch immer geartete Erkenntnis des Ursprungs, also des Einen selbst, möglich ist, die in der weiteren Entwicklung, wie sie z. B. in VI, 7 geschildert wird,[108] zum wahren Nous werden kann. Die Gleichheit im Wesen von Licht und Nous verbürgt die absolute Sicherheit dieser Erkenntnis, die von Volkmann-Schluck als „Innewerden" bezeichnet wird. Daß die letzte Stufe vor der Vereinigung mit dem Urgrund der ersten bei der Entstehung aus dem Einen entspricht, wird einleuchtend, wenn man bedenkt, daß bei der Rückkehr zum Einen exakt die Stadien durchlaufen werden müssen, die beim Hervortreten aus dem Einen etabliert wurden.

Indem Plotin also das Licht zum Objekt einer untrüglichen Wahrnehmung werden läßt,[109] charakterisiert er es als wesensgleich mit dem Nous. So wird das Licht, verstanden als ἐνέργεια ἐκ τἀγαθοῦ[110], nicht nur zum

---

[107] Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret 86–87. Bussanich sieht in diesem Zustand des „hyper-noetic mode of cognition" ebenfalls ein Analogon zur ἀθρόα προσβολή des Auges (Relation 136–137). Allerdings geht auch er nicht auf den epistemologischen Zuverlässigkeitsgrad dieser Wahrnehmung ein, der Ausdruck sowohl der epistemologischen wie auch ontologischen Einheit des Nous ist. Die Verknüpfung beider Aspekte gewährleistet das Energeiai-Schema, s. u. den Abschnitt zur Struktur des Nous als inwendiger Einheit. Die Interpretation Bussanichs beachtet deshalb auch den erkenntnistheoretischen Status dieses Lichtes meiner Meinung nach nicht ausreichend. Dieses Licht ist als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας des Einen eben auch nur dessen Abbild, wie auch bei Platon das Licht nicht die Sonne selbst ist. Statt von „truly seeing the One" (Relation 132) sollte daher angemessener von der bestmöglichen Approximation an das Eine gesprochen werden. Zudem unterscheidet sich die hier vorgeschlagene Interpretation wesentlich dadurch von Bussanichs Ansicht, daß sie den Zustand, in dem sich der Nous in der ἀθρόα προσβολή befindet, mit dem des Proto-Nous identifiziert, während Bussanich die Ansicht vertritt, diese Zustände müßten unterschieden werden (Relation 234–236). Vgl. aber die von Bussanich vorgetragene These O' Dalys.

[108] Siehe oben Kapitel II.1.1: Plotins Schrift VI, 7: Der Geist als lichthafte Kraft in ihren Entwicklungsphasen.

[109] Daß er dies tut, läßt sich wie gezeigt aus 7, 21–22 und den mit dieser Stelle verbundenen Implikationen ableiten.

[110] Siehe oben Abschnitt II.1.1 zu VI, 7, 25, 30–32.

„Keim"[111] des Nous, vielmehr bekommt man den Eindruck, daß die ἐνέργεια ἐκ τἀγαθοῦ, das Licht, zur ἐνέργεια τῆς οὐσίας, zum Wesen des Nous wird. Bevor ich die innere Struktur des Nous in ihrem systematischen Zusammenhang zur Lichtmetaphorik und zur Lichtmetaphysik untersuche, scheint es daher angebracht, das Verhältnis dieser beiden Energeiai zueinander und im Bezug auf das Verhältnis des Einen zum Nous zu erörtern.

II.1.3 Plotins Schrift V, 4: Das Energeiai-Schema

Während „Licht" als Kraft also in hervorragender Weise dazu geeignet ist, sowohl den Entwicklungsprozeß vom Proto-Nous zum Nous epistemologisch und ontologisch veranschaulichend zu charakterisieren als auch die innere Beschaffenheit des auf sich selbst und seine Abhängigkeit vom Einen reflektierenden Nous eben als Licht innerhalb dieses doppelten Erklärungsmodells zu verdeutlichen, wird es von Plotin ebenfalls dahingehend gebraucht, das Verhältnis zwischen dem Nous und dem Einen als Verhältnis zwischen einer Kraft und der sie hervorbringenden Ursache darzustellen. Auch hier folgt er der platonischen Vorgabe aus dem Sonnengleichnis, wo das Licht als Kraft und auch dessen kraftartige Analoga im Intelligiblen bereits als abhängig von einer Ursache gedacht werden. In der Schrift VI, 7 tauchte diese Vorgabe im Verhältnis zwischen αὐγή und φῶς auf. Als Ergebnis der Interpretation der Schrift V, 5 ließ sich festhalten, daß Plotin den Nous als Licht versteht, das zugleich die ἐνέργεια τῆς οὐσίας des Nous selber ist, und auch in einem vorangehenden Prozeßabschnitt die ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας des Einen war. Im folgenden soll es daher darum gehen, sowohl diesen metaphysischen Mechanismus zu untersuchen, mit und in dem Plotin die platonische Vorgabe umsetzt, als auch dessen Verbindung zu Plotins Lichtmetaphysik und deren Anwendung auf die Explikation des Verhältnisses zwischen dem Einen und dem Nous.

Schon bei der Analyse von VI, 7, 25, 30–32 (s. o. Abschnitt II.1.1) zeigte sich, daß der Vorstellung des aus einem Ursprung hervortretenden Lichtes, die sich als ein zentrales Motiv Plotins herausgestellt hat, ein allgemeines Schema zugrunde liegt, das bei ihm eine breitgefächerte Anwendung erfährt. Es beschreibt den Prozeß der Entwicklung zweier Wirkkräfte (ἐνέργειαι)[112]

---

[111] Buchner, Plotins Möglichkeitslehre 50.

[112] Die Übersetzung des Begriffs ἐνέργεια ist nicht unproblematisch. Die englischsprachige Sekundärliteratur wählt „activity" für die Übertragung dieses Begriffs, was meiner Ansicht nach dem besonderen ontologischen Gehalt, den Energeia bei Plotin besitzt, nicht vollständig gerecht wird und zu stark aristotelisch geprägt ist. Ich schließe mich daher Harder an, der En-

auseinander heraus.[113] Die folgende Interpretation von Texten, die mit diesem Schema zusammenhängen, soll nicht nur bestimmte ontologische Verhältnisse erhellen, sondern zugleich verdeutlichen, wie bei Plotin lebensweltliche Vorstellungen, die bei Platon und den Peripatetikern als Metaphern dienten, direkt auf noetische Zustände angewendet werden. Aus dem uneigentlichen Sprechen wird die Identifikation oder Durchdringung von Vorstellungsweisen bzw. die gegenseitige explikative Verschränkung von zwei Modellen: dem des Lichtes und dem der zwei Wirkkräfte. Diese Verschiebung der Funktionalisierung und des grundsätzlichen Verständnisses der Lichtbegrifflichkeit wird für den Neuplatonismus nach Plotin bestimmend bleiben.

Plotin entwickelt das Schema schon in der frühen Schrift V, 4, die in der chronologischen Reihenfolge seine siebente Abhandlung ist. Deshalb braucht er in späteren Werken nur noch knapp auf dieses Schema zu verweisen oder anzuspielen, ohne es im jeweiligen Zusammenhang komplett entfalten zu müssen.

Die zentrale Passage befindet sich im zweiten Kapitel von V, 4, in dem Plotin sich mit dem Problem auseinandersetzt, wie der Nous als Denken aus dem Einen entstehen könne, ohne daß dieses dabei einer Veränderung unterliegt:

> Ἀλλὰ πῶς μένοντος ἐκείνου γίνεται; Ἐνέργεια ἡ μέν ἐστι τῆς οὐσίας, ἡ δ' ἐκ τῆς οὐσίας ἑκάστου· καὶ ἡ μὲν τῆς οὐσίας αὐτό ἐστιν ἐνέργεια ἕκαστον, ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης, ἣν δεῖ παντὶ ἕπεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἑτέραν οὖσαν αὐτοῦ· οἷον καὶ ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἡ μέν τίς ἐστι συμπληροῦσα τὴν οὐσίαν θερμότης, ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης ἤδη γινομένη ἐνεργοῦντος ἐκείνου τὴν σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ ἐν τῷ μένειν πῦρ.

---

ergeia in diesem Zusammenhang mit „Wirkkraft" übersetzt, da dies auch der von mir angenommenen Vorlage für diese Vorstellung – Platons *Politeia* 477 c–d – entspricht. Zur facettenreichen Bedeutung von Energeia bei Aristoteles und Plotin vgl. auch Bussanich, Relation 29–30, wo der Energeia sowohl die Bedeutungen „activity" als auch „substance" zugesprochen werden, die wiederum die Funktionen der Energeia als „kinetic value" und als „ontological value" bedingen, was bei Plotin dem „Heraus-Entwickeln" und dem „Verharren" entspricht. Auch Gersh, From Iamblichus to Eriugena 29 Anm. 14 weist auf eine entsprechende Ambivalenz des Begriffs bei Aristoteles hin, wo ἐνέργεια sowohl den Prozeß, in dem Potentielles aktualisiert wird, als auch die abgeschlossene Realisierung bedeuten kann.

[113] Auf die Bedeutung des Schemas weist Gatti, Plotinus: The Platonic tradition 30 hin: "More fundamentally, in order to comprehend the derivation of things from the One in its true meaning, concealed behind the images, it is necessary to focus on an important passage in the Enneads, V, 4, 2, that the interpreters have habitually ignored, in which Plotinus has explained how the production of the first principle occurs." Dem entspricht, daß V, 4, 2 in der modernen Forschung häufig erörtert und angewendet wird, so z. B. bei Bussanich, Plotinus's metaphysics of the One 46–51 u. Relation 7–33; Gerson, Plotinus 22–37 und Schroeder, Form 28–31. Bussanich (49) und besonders Schroeder stellen die enge Verbindung zwischen diesem Schema und der Lichtthematik heraus, die jenes in hervorragender Weise repräsentiert; vgl. u.

> Aber wie entsteht [der Nous verstanden als Abbild] aus [dem Einen], wenn es doch in sich verharrt? Es gibt zum einen eine Wirkkraft[114] des Wesens, zum anderen eine, die aus dem Wesen jedes Einzelnen hervorgeht. Die Wirkkraft des Wesens nun ist als Wirkkraft jedes Einzelne selbst [d. h. sie macht jedes Einzelne in seinem Wesen aus]; die hingegen, die aus dem Wesen hervorgeht, ist die, die notwendigerweise jedem folgt [d. h. ihm nachgeordnet ist], da sie von ihm verschieden ist; so wie es auch beim Feuer einerseits diejenige Wärme gibt, welche sein Wesen ausmacht, andererseits die, die aus jenem Wesen hervorgeht und die dann entsteht, wenn das Feuer dadurch seine mit seinem Wesen ursprünglich gegebene Wirkungskraft übt, daß es als Feuer verharrt. (V, 4, 2, 26–33; HBT)

Plotin beantwortet die Frage nach der Entstehung des Nous aus dem Einen mit dem Rückgriff auf ein universelles Prinzip, dessen allgemeine Anwendbarkeit er deutlich hervorhebt.[115] Im engeren Sinne jedoch soll die Wirkursächlichkeit des Einen dargestellt werden, das dabei in seiner Funktion als *causa efficiens* beschrieben wird. Plotin unternimmt es also, das Verhältnis zwischen dem Einen als dem Unabhängigen und dem Nous als dem davon Abhängigen zu charakterisieren und zu erläutern.[116] In diesem Kontext muß das Eine einerseits als das unveränderlich bei oder in sich selbst Verweilende gewahrt bleiben, und zugleich aber auch seine auf anderes gerichtete Aktivität, die etwas ontologisch Niedrigeres wirkt, etabliert werden. Dieses Wirkungs- und Abhängigkeitsverhältnis faßt Plotin als Verhältnis zweier Wirkkräfte zueinander auf, das er wiederum als Prozeß versteht, in dem eine Kraft aus der anderen hervorgeht. Die eine Wirkkraft, die ἐνέργεια τῆς οὐσίας, identifiziert er mit dem Wesen der Sache.[117] Aus ihr geht eine zweite Wirkkraft hervor, die notwendig mit der ersten verknüpft, aber von ihr als der eigenen Ursache verschieden und damit zweitrangig ist: die ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας.[118]

---

[114] Zur problematischen Textkonstitution an dieser Stelle (es handelt sich um Z. 38 im griechischen Text) siehe Bussanich, Relation 28, dessen favorisierter Lösung, ἐνεργείᾳ, statt mit der Überlieferung ἐνέργεια zu lesen, ich mich jedoch nicht anschließe.

[115] Durch ἑκάστου in Zeile 27–28, ἕκαστον in Zeile 28 und παντὶ in Zeile 29. Die allgemeine Gültigkeit dieses Schemas wird von Plotin allerdings nicht bewiesen, sondern schlechterdings einfach behauptet, wie Gerson, Plotinus 24 zu Recht kritisch feststellt. Bussanich, Relation 28–31 zeigt, daß sich Plotin hier auf Aristoteles als Autorität stützt. Plotins breite Anwendung des Schemas läßt sich u. a. auch an den Stellen zeigen, in denen er die Entstehung der Seele aus dem Nous nach diesem Mechanismus ablaufen läßt, z. B. V, 1, 3, 8–15 und V, 3, 7, 18–25 und unten Abschnitt II.2.2.1: Die Seele und der Nous.

[116] Siehe Gerson, Plotinus 21–25 und Szlezák, Nuslehre 59 f., wo die Funktion des Kräfte-Schemas für die ontologische Argumentation Plotins dargelegt wird: „Das entscheidende Denkmittel, mit dem Plotin die im Grunde unerklärliche Entfaltung des Einen zur Vielheit verständlich machen will, ist die Theorie der doppelten ἐνέργεια." (Szlezák, Nuslehre 59).

[117] Zum aristotelischen Vorbild siehe Bussanich, Relation 30.

[118] Z. 29–30. Der Infinitiv ἕπεσθαι (Z. 29) dient als Ausdruck dieser Abhängigkeit. ἑτέραν οὖσαν (Z. 29–30) gibt die Verschiedenheit aufgrund von Abhängigkeit wieder.

Dabei scheint es mir möglich, die ἐνέργεια τῆς οὐσίας im Falle des Einen[119] als δύναμις πάντων[120] zu verstehen und damit als ein wesenhaftes und wirkendes Gerichtet-sein-auf. Dazu ist es notwendig zu zeigen, daß Plotin einen Dynamis-Begriff benutzt, der die Funktion der wesentlichen Energeia aufnehmen kann, die eine zweite Kraft nach außen aus sich hervorbringt. Das Vorbild für einen solchen aktiven Dynamis-Begriff bei Plotin bildet der platonische Dynamis-Begriff, den Plotin in II, 5, 1, 25 rezipiert und in II, 5, 2, 33–34 nachdrücklich in das Energeiai-Schema integriert (s. u.). Aus II, 5, 2, 33–34 wird zudem zum einen deutlich, daß Plotin das von Platon möglicherweise übernommene ποιεῖν aus II, 5, 1, 25 in seiner Systematik als Aus-sich-Hervorbringen der Energeia aus der Dynamis versteht, zum anderen verweist πάντων auf die platonische Idee des Guten, die in ihrer Wirksamkeit auf alles gerichtet ist.[121] Damit läßt sich die plotinische auf alles gerichtete und ursächliche Dynamis, das Eine, präzise und eindeutig nach der platonischen Definition von Dynamis aus der *Politeia* bestimmen, weshalb im Falle des Einen die δύναμις πάντων als dessen wesentliche Energeia gelten kann.[122] Bei der Analyse dieser Gleichsetzung wurde bisher meines Wissens die Bedeutung von R. 477 c1–d6 für die plotinische Dynamis-Auffassung, wie sie sich in II, 5, 1, 25 in Kombination mit 2, 33–34 darstellt und in Bezug auf das Eine angewendet werden kann, übersehen. Gerade dieser Bezug aber ermöglicht meiner Ansicht nach die Gleichsetzung der δύναμις πάντων mit der ἐνέργεια τῆς οὐσίας des Einen. Das Wirken dieser speziellen Dynamis erklärt Plotin durch die zweite Energeia, wodurch er das für ihn grundlegende platonische Schema differenziert, wie aus II, 5, 2, 33–34 deutlich wird. Wen-

[119] Zum Einen als erste Energeia vgl. VI, 8, 16, 35–37. Siehe auch Buchner, Plotins Möglichkeitslehre 99–102 und Gerson, Plotinus 26.

[120] Vgl. III, 8, 10, 1.

[121] Vgl. z. B. R. 509 b2–10 und 516 b9–c1, bes. πάντων αἴτιος in 516 c1.

[122] Gerson, Plotinus 35 wendet sich gegen eine Gleichsetzung von Energeia und Dynamis im Falle des Einen, da er die Möglichkeit der Identifikation beider Begriffe basierend auf Platon, R. 477 nicht in Betracht zieht und ihm daher in diesem Fall das Problem entsteht, in einem „Aristotelian framework" eine aktive, eine Wirkung erzielende Dynamis zu denkenden; Schroeder, Form 30–31 hält sie hingegen für möglich und schon Adam, Republic II 60 zeigt die Ähnlichkeit zwischen der platonischen Dynamis und der aristotelischen Energeia, verstanden als realisierende Kraft, auf. Bussanich verweist u. a. auf Arist., Met. Δ (1019 a15–16) als Vorbild (Relation 30). Aristoteles bezeichnet hier Dynamis als Ursache, die in etwas anderem Bewegung oder Veränderung bewirkt. Dazu auch Gersh, From Iamblichus to Eriugena 28. Gleichzeitig macht Bussanich deutlich, daß die δύναμις πάντων des Einen von Aristoteles' δύναμις als Potentialität zu unterscheiden ist. Weiterhin weist Bussanich in diesem Zusammenhang auf die Verbindung zwischen δύναμις und ποιεῖν hin, nicht aber auf Platon, R. 477. Gerade aufgrund der sprachlichen Bezüge bzw. Anklänge scheint mir jedoch diese Platon-Stelle als Vorbild nahezuliegen.

det man die platonischen Kriterien an, ergibt sich erstens, daß es nur eine Dynamis mit einem derartigen Wirkungsraum gibt, nämlich die des Einen, da sich nur dessen Dynamis auf alles erstreckt. Zweitens gibt es ebenfalls nur eine Dynamis, die diese spezifische Wirkung hat: Sie verleiht dem Nachfolgenden die Existenz durch Einheit.[123] Der besondere Effekt ihres Wirkens ist also das Sein aller Dinge.[124]

So ist die Dynamis des Einen eindeutig auf eine Weise bestimmt, die einerseits das platonische Vorbild und seine Anwendung im Sonnengleichnis erkennen läßt, und die andererseits die Gleichsetzung von δύναμις πάντων und ἐνέργεια τῆς οὐσίας im Falle des Einen erlaubt[125], ohne daß durch den Dynamis-Begriff eine Potentialität des Einen ausgesagt würde, wie es der allgemeinen peripatetischen Nutzung dieses Begriffs entspräche.

Diese sowohl systematisch wie terminologisch enge Orientierung an der *Politeia* wird in den folgenden Zeilen von V, 4, 2 deutlich erkennbar:

> Οὕτω δὴ κἀκεῖ· καὶ πολὺ πρότερον ἐκεῖ (μένοντος) αὐτοῦ (ἐν τῷ οἰκείῳ ἤθει) ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας ἡ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα, ἅτε ἐκ μεγάλης δυνάμεως, μεγίστης μὲν οὖν ἁπασῶν, εἰς τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν ἦλθεν· ἐκεῖνο γὰρ (ἐπέκεινα οὐσίας) ἦν. Καὶ ἐκεῖνο μὲν δύναμις πάντων, τὸ δὲ ἤδη τὰ πάντα.
>
> So ist es denn auch in der oberen Welt und dort erst recht: während [das Eine] in seiner eigenen Wesensart verharrt, gewinnt, erzeugt aus der in ihm liegenden Vollendung, und da die Wirkkraft mit ihm zusammenfällt, eine zweite Wirkungskraft, die [so] erzeugt wurde, selbständige Existenz [ὑπόστασιν] und gelangt, da sie aus einer großen Dynamis, ja der größten von allen stammt, zum Sein [εἶναι] und zum Wesen [οὐσίαν]. Denn [das Eine] war jenseits des Wesens; zwar ist Jenes die auf alles gerichtete / wirkende Dynamis [δύναμις πάντων], [der Nous] aber ist dann alles [in Dasein und Wesen]. (V, 4, 2, 33–39; Übs. HBT, leicht geändert)

---

[123] So z. B. Gerson, Plotinus 31–32: "[...] the One is the *sole* cause of the existence of everything else [...]", vgl. auch 35–36. Bei Plotin z. B. VI, 9, 1, 1–3 und V, 3, 15, 11–13.

[124] Daß dieser Effekt nur der Dynamis des Einen zugeordnet werden kann, hat Gerson in dem Kapitel über das Eine in seiner Plotin-Monographie zu zeigen unternommen (Plotinus 22–41: The operational attributes of the One).

[125] Ohne es zu bemerken, kommt Gerson diesem platonischen Interpretationsansatz sehr nahe, wenn er schreibt: "Second, the power (δύναμις) of the One is indicated *by its result,* namely, the existence of everything that can exist." (Gerson, Plotinus 35). Vgl. mit dieser Feststellung bes. R. 477 d1–2 und d3–4; auch oben Abschnitt I.1. Eine Interpretation, die, auf Platon beruhend, die Dynamis nach ihrer Wirkung und ihrem Tätigkeitsbereich bestimmt, kann zusätzlich das Verständnis von πάντων als Genitivus objectivus stützen.

Der Bezug zum Sonnengleichnis ist deutlich.[126] Aufgrund der oben in Abschnitt I.1 vorgeschlagenen Interpretation gehe ich davon aus, daß bei Platon die Dynamis der Idee des Guten (Da-) Sein und Wesen / Seinsheit verleiht und auf diese Weise das, was potentiell denkbar ist, wirklich gedacht werden läßt. Ebenso wird die Energeia, die aus dem Einen Plotins heraustritt, zum Nous, indem der Nous erst aufgrund eben dieser Wirkkraft, die er zudem zugleich selbst ist – und zwar in einer Art Proto-Zustand –, das Denkbare erkennt (s. o. Abschnitt II.1.1 zur Schrift VI, 7) und sich so konstituiert und sich zugleich selbst Bedingung der Erkenntnis ist. Da die Kraft, die diesen Prozeß trägt, in der *Politeia* als Dynamis verstanden wird und sie die Dynamis des höchsten Prinzips ist, liegt die Annahme nahe, daß Plotin den Begriff „Dynamis" von Platon übernimmt, um ihn, wenn auch auf differenzierte Art und Weise, in seinem System bei der Beschreibung seines höchsten Prinzips gleichfalls anzuwenden. Zu beachten ist allerdings, daß die δύναμις πάντων bei Plotin Ursache ist, also der Sonne, respektive der Idee des Guten und damit dem höchsten Prinzip bei Platon, entspricht. Die platonische Dynamis der Idee des Guten hingegen, die ihr Analogon im Licht der Sonne findet, hat ihr Gegenstück bei Plotin in der zweiten Energeia, die aus dem Wesen ihres Ursprungs hervorgeht. So kann der Abschnitt V, 4, 2, 26–39 wegen seiner begrifflich-sprachlichen und inhaltlichen Zusammenhänge unter anderem als erklärende Auslegung Plotins der Zeilen 509 b7–10 aus der *Politeia* und des Sonnengleichnisses insgesamt verstanden werden.[127] Jetzt läßt sich rekonstruieren, aufgrund welcher grundlegenden metaphysischen Vorstellung Plotin bei der Übertragung von Lichtvorstellungen in den Bereich des Geistigen dazu gekommen ist, weiter zu gehen als Platon: Dieser faßt sowohl das Licht als auch die Wirkursächlichkeit des Guten als Dynamis auf. Das ermöglicht ihm die Einführung der Funktionsgleichheit vom Licht und von der Dynamis der Idee des Guten, weswegen er die Lichtbegrifflichkeit (καταλάμπει) auch im Intelligiblen anwendet. Plotin brauchte dann für das Intelligible nur noch die Begriffe φῶς oder ἥλιος oder ähnliche einzusetzen, um sein System zu erläutern und zu veranschaulichen, denn das „lichthafte Umfeld"

---

[126] εἰς τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν ἦλθεν in Zeile 37 und ἐπέκεινα οὐσίας in Zeile 38 weisen erkennbar auf das Vorbild, R. 509 b7–10, hin: ἀλλὰ *καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν* ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Aufweis der Parallele bei Szlezák, Nuslehre 63. Vgl. V, 5, 5, 22–23, auch hier gehen Sein und Seinsheit aus der Dynamis des Einen hervor.

[127] Zu diesem Ergebnis kommt, größtenteils aufgrund anderer Textbeobachtungen, zu denen das hier Vorgelegte als Ergänzung verstanden werden kann, auch Szlezák, Nuslehre 62 f. Keine Beachtung findet die Anwendung des Energeiai-Schemas auf die Dynamis-Vorstellung. Szlezák rekurriert vielmehr auf Aristoteles' Bericht über die Prinzipienlehre Platons.

war bereits von Platon geschaffen worden. Dieser hatte nämlich deutlich auf das Modell verwiesen, an dem sich die Prozesse im Intelligiblen am besten ablesen ließen, und darauf, daß sie als Kräfteverhältnisse zu verstehen seien. Das Ziel der synthetisierenden Bemühungen Plotins bleibt stets die Frage nach dem „Wie" der Entwicklung des ontologisch Späteren aus dem Einen. Die Vorbilder drängen ihn jedoch, die Bewältigung dieses Problems am Modell des Lichtes abzuleiten, da andere Vorstellungsmuster von ähnlich integrativer und suggestiver Kraft nicht zur Verfügung stehen.

Die weiteren Merkmale des Verhältnisses zwischen den beiden Energeiai lassen sich zunächst nur implizit erschließen, denn Plotin greift auf Beispiele aus der sinnlichen Welt zurück, die es erst einmal auszulegen gilt (2, 30–33). Analog zum Wärme-Beispiel müßte auch für den Nous und das Eine gelten: Wie die nach außen gerichtete Wärme Ähnlichkeit mit der inwendigen Wärme des Feuers hat, so muß jede ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας und damit auch der Nous, der als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας des Einen zu verstehen ist, eine Ähnlichkeit mit ihrer ἐνέργεια τῆς οὐσίας aufweisen, von der sie abhängt. Der in 2, 29 festgestellte Unterschied ist damit kein absoluter, sondern der von Ursache und Verursachtem, der als Verhältnis zwischen Urbild und Abbild verstanden wird.[128] Weiterhin kann erschlossen werden, daß die zweite Art der nach außen gerichteten Wärme solange besteht, wie es die erste Art der Wärme gibt, die das Wesen des Feuers ist, so daß die Abhängigkeit der zweiten Energeia von der ersten kontinuierlich ist.[129] Zu beachten ist außerdem, daß das Hervorgehen der zweiten Wärme dadurch geschieht, daß Feuer einfach Feuer ist. Es kommt also auf seiten des Feuers zu keinerlei Überlegungen, Anstrengungen oder Veränderungen, um die zweite Wärme hervorzubringen. Plotin bringt das dadurch zum Ausdruck, daß die ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας Folge des bloßen Verharrens (μένειν) ist von dem, dessen Wirkkraft sie ist. Um sie hervorzubringen, reicht das einfache In-sich-Verharren, das einfache Selbst-Sein aus. Das Gute überlegt nicht, will nicht, es ist einfach es selbst und bringt so die Kraft hervor, die der Nous werden wird.[130] Der Ausdruck μένειν ist in

---

[128] Auf diesen Aspekt weisen bereits die Ausdrücke μίμημα καὶ εἴδωλον in 2, 25–26 hin, die ebenfalls den Nous in seinem Verhältnis zum Einen charakterisieren und die dieses Verhältnis als ein Verhältnis der Ähnlichkeit bezeichnen, das zugleich Gleichheit und Verschiedenheit umspannt.

[129] Vgl. z. B. auch VI, 4, 9, 23–24; siehe dazu Schroeder, Form 32–33. Zur Kontinuität siehe auch Bussanich, Relation 29.

[130] Dieses Verhältnis erklärt Plotin auch durch das Spiegelungsmodell seiner Ontologie; dazu Schroeder, Form 32 und 43–45: Wie bei einer Spiegelung das, was gespiegelt wird, nichts anderes tun muß, als ruhig zu verharren, um auf dem Spiegel ein Abbild von sich zu erzeugen, so muß auch das Eine lediglich in sich ruhen, um ein Abbild seiner selbst hervorzubringen.

diesem Zusammenhang von zentraler Bedeutung,[131] denn er bezeichnet bei Plotin die Zuständlichkeit der unveränderlichen Ursache im Kräfte- und Wirkverhältnis. Nicht ohne Grund wird die ganze Passage mit der Frage nach der Vereinbarkeit von Verharren und Entstehen-Lassen eingeleitet.

Im folgenden geht es darum, über Plotins Darstellung in V, 4 hinausgehend bzw. diese stützend das Ineinander von Energeiai- und Lichtmodell an einigen Texten näher zu untersuchen, um so diesen wichtigen Aspekt des metaphysischen Grundgerüsts Plotins besser erfassen zu können.

Detailliert wird in der Schrift IV, 5 in den Kapiteln 6 und 7 die Beziehung zwischen Licht und Sonne unter Nutzung des Energeiai-Schemas von Plotin dargelegt. Diese Kapitel machen zusätzlich deutlich, warum Plotin so häufig das Eine als Helle oder als Sonne beschreibt und den Nous als Licht, das aus der Helle oder Sonne hervorgeht.[132]

> Ἔστι δὲ ἡ μὲν ἐν αὐτῷ ἐνέργεια καὶ οἷον ζωὴ τοῦ σώματος τοῦ φωτεινοῦ πλείων καὶ οἷον ἀρχὴ τῆς ἐνεργείας καὶ πηγή· ἡ δὲ μετὰ τὸ πέρας τοῦ σώματος, εἴδωλον τοῦ ἐντός, ἐνέργεια δευτέρα οὐκ ἀφισταμένη τῆς προτέρας. Ἔχει γὰρ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐνέργειαν, ἥ ἐστιν ὁμοίωμα αὐτοῦ, ὥστε αὐτοῦ ὄντος κἀκεῖνο εἶναι καὶ μένοντος φθάνειν εἰς τὸ πόρρω, τὸ μὲν ἐπιπλέον, τὸ δὲ εἰς ἔλαττον· καὶ αἱ μὲν ἀσθενεῖς καὶ ἀμυδραί, αἱ δὲ καὶ λανθάνουσαι, τῶν δ' εἰσὶ μείζους καὶ εἰς τὸ πόρρω· καὶ ὅταν εἰς τὸ πόρρω, ἐκεῖ δεῖ νομίζειν εἶναι, ὅπου τὸ ἐνεργοῦν καὶ δυνάμενον, καὶ αὖ οὗ φθάνει.
>
> Es ist nun aber die Wirkungskraft, die innerhalb [der Sonne] sich befindet, sowohl gleichsam ihr Leben, nämlich umfassenderes, als auch gleichsam Urgrund und Quelle der [heraustretenden] Wirkkraft. Diese wiederum, die über die Grenze des Körpers hinausgeht,[133] ist ein Abbild [εἴδωλον] des Inneren; sie ist die zweite Wirkungskraft, die aber

---

Dabei erfährt es ebensowenig eine Veränderung, wie sich ein Gegenstand ändert, wenn er sich in etwas spiegelt. Zugleich existiert das Spiegelbild nur solange, wie das Original sich spiegeln läßt, ebenso ist die Existenz dessen, was dem Einen nachgeordnet ist, an das wirkende Wesen des Einen gebunden.

[131] Szlezák, Nuslehre 59–60 weist auf das platonische Vorbild des μένειν in diesem Kontext hin: Plotin orientiert sich offenbar am Verharren des Demiurgen in seinem eigenen Wesen, das Platon im Dialog *Timaios* schildert (Tim. 42 e5–6). Zur Bedeutung von μένειν und dessen Verbindung zur Lichtmetaphorik siehe auch Schroeder, Form 28–30 und 43.

[132] Schroeder, der diese Texte erörtert, bringt Licht und Energeiai-Vorstellungen zusammen, interpretiert sie in gegenseitigem Bezug und stellt ihr Verhältnis zur Ontologie Plotins dar (Form 24–39, bes. 32–33). Seine Darstellung ist für die folgende Interpretation von V, 4, 2 und, in Teilen, von IV, 5, 7 grundlegend, ohne daß die Einzelbeobachtungen von jener Darstellung abhängig sind. Zwar bespricht auch Buchner, Plotins Möglichkeitslehre 29–30 dieses Kapitel, er konzentriert sich aber auf eine Darstellung des Sehvorgangs, wie er sich aufgrund der Schrift IV, 5 für Plotin rekonstruieren läßt.

[133] ἡ δὲ μετὰ τὸ πέρας τοῦ σώματος (7, 15) übersetzt Harder mit „die andere Wirkungskraft, die außerhalb der Grenze dieses Körpers liegt". Eine Übersetzung, die mißverständlich wirken kann, wenn man aus ihr schließt, daß die Kräfte voneinander getrennt sind. Deshalb schließe ich mich Ficino an, dessen Übersetzung „ultra terminos corporis luminosi" den gemeinten

> von der ersten nicht losgelöst ist. Denn jegliches Seiende hat eine Wirkungskraft, die ein Abbild [ὁμοίωμα] von ihm ist, dergestalt, daß, wenn [das Seiende] selber da ist, auch dies Abbild da ist, und solange [das Seiende] beharrt, [das Abbild, d. h. die nach außen heraustretende Wirkkraft] sich zum Entfernten hin ausdehnt, bald weiter, bald weniger weit. Diese Wirkungskräfte sind teils schwach und trübe oder bleiben ganz im Verborgenen, von anderen Seienden wieder sind sie größer und wirken in die Ferne; wenn eine solche in die Ferne wirkt, so ist von ihr anzunehmen, daß sie einerseits dort ist, wo das Wirkende und Vermögende[134] [an sich] sich befindet, andererseits auch dort, wohin sie dringt. (IV, 5, 7, 13–23; HBT)

Vorerst hypothetisch hatte Plotin im Vorausgehenden[135] das Licht als Wirkungskraft, die von etwas ausgeht, beschrieben. Diese Annahme soll nun dadurch begründet werden, daß Plotin Sonne und Sonnenlicht als speziellen Fall des Energeiai-Schemas vorstellt, das in V, 4, 2 als allgemeingültiges Prinzip etabliert wurde.[136] Er versucht also, einen weltlich-irdischen Prozeß in Anwendung eines metaphysischen Prozesses zu erklären. Im Sinne des Argumentationsverlaufs schreitet Plotin deshalb vom konkreten Beispiel, dem Sonnenlicht, zum allgemeinen Prinzip fort, was sich in Zeile 17 zeigt, wo Plotin das allgemeingültige Prinzip als Begründung einführt.[137] Dabei bildet die Differenzierung zwischen der ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας und der ἐνέργεια τῆς οὐσίας für den konkreten Teil dieses Abschnitts das sprachlich-inhaltliche Grundgerüst.[138] Diese Differenzierung wird von Plotin jedoch nicht in den allgemeinen Teil der Argumentation übernommen, da er sich in ihm thematisch auf die Darstellung der ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας konzentriert, was naheliegt, da es ihm um die Bestimmung von Licht und damit der zweiten, nach außen gerichteten Wirkkraft geht.

Die Wirkkraft in der Sonne, die Plotin als Ursache der zweiten Energeia, also des Lichtes, ansieht, charakterisiert er als die ἀρχή, den Ursprung. Somit

---

Sachverhalt meiner Einschätzung nach präziser trifft. Allerdings gibt es auch für diese Übersetzung keine exakte Parallele.

[134] Für die Möglichkeit, im behandelten Kontext ἐνέργεια als Synonym für δύναμις zu benutzen, sprechen die beiden Partizipien τὸ ἐνεργοῦν καὶ δυνάμενον in 7, 23, die auf einen synonymen Gebrauch beider Worte schließen lassen; s. o. Abschnitt II.1.1 zu VI, 7, 25, 30–32.

[135] IV, 5, 6, 13–14 und 7, 4–5.

[136] Harder übersetzt ἐν αὐτῷ allgemeiner mit „innerhalb des leuchtenden Körpers", aber immer noch speziell genug, um den Argumentationsgang Plotins nicht zu beeinträchtigen. Daher gehe ich davon aus, daß sich αὐτῷ in Zeile 13 auf τοῦ ἡλίου aus Zeile 11 bezieht.

[137] Ἔχει γὰρ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐνέργειαν.

[138] Dies wird daran deutlich, daß Plotin den Text von 7, 13–7, 17 durch ἡ μὲν in Zeile 13 und ἡ δὲ in Zeile 15 gliedert. Die Reihenfolge der Darstellung entspricht dabei dem ontologischen Verhältnis: Plotin erwähnt zuerst die primäre, innere Energeia, dann die von ihr abhängige zweite.

ist sie zugleich bedeutender und umfassender[139] als das Verursachte. Von ihr zu unterscheiden[140] ist die vom Seienden ausgehende Wirkkraft, die nach außen heraustritt. Sie – und damit auch das Licht – ist durch zwei Merkmale bestimmt: Erstens bezeichnet Plotin sie als Abbild der inneren Wirkkraft, die das Wesen des Ursprungs ausmacht.[141] Zweitens ist sie kontinuierlich mit diesem verbunden.[142]

Von Zeile 17–23 löst sich Plotin vom konkreten Beispiel der Sonne, in das allerdings ebenfalls schon seine philosophische Terminologie einging[143]. Das geschah sicherlich in der Absicht, die Zuordnung des Beispiels zum allgemeinen Schema glaubhafter zu machen, und gestattete ihm, auf den grundlegenden Mechanismus aus V, 4, 2 Bezug zu nehmen. Entsprechend dem Argumentationsverlauf, dessen Annahme, daß Licht eine ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας sei,[144] begründet und nutzbar gemacht werden soll, liegt das Hauptgewicht in diesem Abschnitt auf der Besprechung der ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας und ihrer Eigenschaften. Zuerst wird sie als ὁμοίωμα (7, 18) charakterisiert, was zum einen auf εἴδωλον (7, 16) im konkreten Beispiel zurückverweist, zum anderen einen Bezug zu Platons *Phaidros*[145] herstellt. Durch diese Bezugnahme vergegenwärtigt Plotin die Urbild-Abbild-Metaphysik Platons und bringt sowohl den ontologischen wie auch den epistemologischen Status dieser Energeia im Verhältnis zu ihrem Ursprung zur Geltung, wobei er auf den ontologischen Status jedoch weit mehr Gewicht legt.

Die in ihrer Abhängigkeit als Abbild verstandene Wirkkraft wird im folgenden näher erläutert, fast könnte man sagen, daß Plotin hier nachholt, was der Leser in V, 4, 2 selbständig durch Ableitungen aus dem Feuerbeispiel leisten mußte. Die dargestellte Abhängigkeit ist, wie zu erwarten, auch auf der grundlegenden Ebene des bloßen Schemas eine kontinuierliche. Nur solange der Ursprung da ist, strahlt die Wirkkraft aus. Der Ursprung muß lediglich verharren[146], um die zweite Wirkkraft hervorzubringen. Nach einer Differenzierung in verschieden intensive Wirkkräfte macht Plotin deutlich, daß es

---

[139] πλείων (7, 14).

[140] ἡ δὲ (7, 15).

[141] εἴδωλον (7, 16). Die Feststellung, daß die ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας lediglich ein Abbild ihrer Ursache darstellt, ist wie gezeigt im erkenntnistheoretischen Zusammenhang von einiger Bedeutung, s. Abschnitt II.1.2.

[142] οὐκ ἀφισταμένη (7, 16). Zu dieser Kontinuität vgl. Bussanich, Relation 29.

[143] Z. B. ἐνέργεια, εἴδωλον und οὐκ ἀφισταμένη.

[144] Siehe besonders IV, 5, 6, 14: ἐνέργεια ἀπ' ἄλλου.

[145] Vgl. *Phaidros* 250 a6: τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα und 250 b3–4: τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν. Der Stellenverweis findet sich weder bei HS noch im Kommentar von HBT zu dieser Stelle.

[146] μένοντος (7, 19).

hinsichtlich einer Wirkkraft keine räumliche Zuteilung geben kann, da sie zugleich am Ort ihres Ursprungs wie auch am Ort ihrer Wirkung anwesend ist. Möglicherweise handelt es sich bei dieser Aussage auch um eine metaphorische Umschreibung der Kontinuität des Kräfteverhältnisses, denn da für alle Kräfteverhältnisse das Merkmal der Unkörperlichkeit und damit der Überräumlichkeit gilt, müßte Plotin diese erneut eigentlich nicht derart ausführlich darstellen.

Zusammenfassend läßt sich damit feststellen, daß Plotin zwei Wirkkräfte einführt. Die erste sieht er als das Wesen eines Seienden an, aus dem die zweite hervorgeht. Das Verhältnis zwischen erster und zweiter Wirkkraft beschreibt er durch das Verhältnis zwischen Urbild und Abbild, ein Verhältnis, das sowohl das Moment der Gleichheit wie auch das der Verschiedenheit impliziert. Es ist zugleich ein Verhältnis der Abhängigkeit des Verursachten von seiner Ursache. Diese Beziehung ist darüber hinaus kontinuierlich.[147] Diese Kontinuität ist allerdings nicht als Emanation zu verstehen. Zwar ist die Ursache, die erste Wirkkraft, aufgrund der dynamischen Kontinuität im Verursachten, der zweiten Wirkkraft, anwesend, bzw. mit ihm verknüpft und somit Grund der Ähnlichkeit, die zwischen beiden herrscht. Gleichzeitig aber ist die erste Wirkkraft, da sie in sich verharrt und so ihre Unabhängigkeit (im Falle des Einen: seine Transzendenz) wahrt, als Urbild und Ursache vom Abbild verschieden. Um es platonisch auszudrücken: Das Licht ist zwar sonnenhaft, aber keinesfalls die Sonne selbst. So ist die ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας zwar ursprunghaft, aber nicht der Ursprung selbst.

Erst in 7, 33–37 wird dieses Schema von Plotin direkt auf das Licht übertragen:

> Ἔστιν οὖν τὸ ἀπὸ τῶν σωμάτων φῶς ἐνέργεια φωτεινοῦ σώματος πρὸς τὸ ἔξω· αὐτὸ δὲ ὅλως [φῶς] τὸ ἐν τοῖς τοιούτοις σώμασιν, ἃ δὴ πρώτως ἐστὶ τοιαῦτα, οὐσία ἡ κατὰ τὸ εἶδος τοῦ φωτεινοῦ πρώτως σώματος.
>
> Es ist also das von den Körpern ausgehende Licht Wirkungskraft eines leuchtenden Körpers nach außen. Das Licht aber, welches in solchen Körpern ist, die primär leuchtend sind, ist das Wesen des primär leuchtenden Körpers gemäß seiner Form. (IV, 5, 7, 33–37; Übs. HBT)[148]

[147] Plotin bringt diese Kontinuität durch die beiden Genitivi absoluti in 7, 18–19 zum Ausdruck.

[148] Es ist reizvoll anzunehmen, daß hinter der Formulierung der Abhängigkeit durch die Präposition ἀπό Vers 10 des homerischen *Helios-Hymnos* steht; vgl. Heitsch, Drei Helioshymnen 142.

Eine Lichtart wird mit dem Wesen des Leuchtenden gleichgesetzt und kann deshalb problemlos als ἐνέργεια τῆς οὐσίας verstanden werden. Es handelt sich dabei um das Licht *in* den Körpern. Dieser Vorstellung Plotins liegt möglicherweise Alexander von Aphrodisias, *De anima* 46, 1–4 (s. o. Abschnitt I.2) zugrunde. Dort läßt Alexander Licht aus Lichtquellen hervorgehen, die diesen Status aufgrund einer ihnen innewohnenden Kraft besitzen, die als Ursache von Licht anzusehen ist. Von dieser wesentlichen Energeia zu unterscheiden ist das nach außen gerichtete Licht, das der ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας entspricht, das ἀπὸ τῶν σωμάτων φῶς. So kann man sagen, daß Licht aus Licht hervorgeht: Das nach außen gehende Licht geht aus dem Licht in den Körpern hervor und strahlt lediglich von diesen Körpern aus. Da die Sonne ein in diesem Sinne primär leuchtender Körper ist, muß das von ihr ausgehende Licht eine ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας mit allen sich daraus ergebenden Implikationen sein. Folglich wird das Licht als sekundäre Wirkkraft im Verhältnis zu seiner Quelle mit den entsprechenden Begriffen bezeichnet.[149] Der in diesem Zusammenhang wichtige griechische Ausdruck ist (ἐξ-) ἀρτάομαι.[150] Er dient in seiner Bedeutung „abhängen von" zur Bezeichnung dieses spezifischen, ontologischen Beziehungssystems zwischen zwei miteinander zwar verbundenen, aber auch voneinander zu unterscheidenden Energeiai und bezeichnet Kontinuität bei gleichzeitiger Differenz.

Von Bedeutung in diesem Kontext, besonders aber auch mit Blick auf die noch zu erörternde Binnenstruktur des Nous ist Plotins Vorstellung, daß das Licht aufgrund seines nun erwiesenen Kraftcharakters wesentlich unkörperlich ist, wie er in IV, 5, 7, 41–44 schreibt. Plotin greift an dieser Stelle ein Argument auf, mit dem der Verfasser der *Mantissa* die Unkörperlichkeit des Lichtes beweist. Plotin geht aber über die Vorlage dadurch hinaus, daß er die Unkörperlichkeit des Lichtes durch dessen Kraftcharakter begründet:

> Ἀσώματον δὲ πάντως δεῖ τιθέναι, κἂν σώματος ᾖ. Διὸ οὐδὲ τὸ „ἀπελήλυθε" κυρίως οὐδὲ τὸ „πάρεστιν", ἀλλὰ τρόπον ἕτερον ταῦτα, καὶ ἔστιν ὑπόστασις αὐτοῦ ὡς ἐνέργεια.
>
> In jedem Falle aber muß man das Licht als unkörperlich ansetzen, auch wenn es zu einem Körper gehört. Daher ist es auch nicht eigentlich zutreffend, wenn man sagt, „es hat sich entfernt" oder „es ist da", sondern diese Dinge gelten von ihm nur übertragen, sein Sein [ὑπόστασις] ist wie Wirkungskraft. (IV, 5, 7, 41–44; Übs. HBT)

---

[149] ἅτε οὖσα ἄλλου κἀκείνου οἷον ἐξηρτημένη (7, 39–40). „[...] denn sie [die Wirkungskraft] gehört ja einem anderen an und ist an es gleichsam angehängt."

[150] Vgl. Beierwaltes, Selbsterkenntnis 129. Dazu auch Kremer, Neuplatonische Seinsphilosophie 62 und Atkinson, Ennead V, 1 S. 14.

Mit der Unkörperlichkeit des Lichtes ist also zugleich seine Überräumlichkeit gegeben.[151] Begründet wird diese Zuständlichkeit des Lichtes allgemein als die der Wirkkraft[152]. Damit gelten die Eigenschaften der Überräumlichkeit und der Unkörperlichkeit auch für das Licht, da es eine Wirkkraft ist, wie Plotin bereits[153] gezeigt hat.

In Kapitel 7 der chronologisch früheren Schrift VI, 4 funktionalisiert Plotin in einem Gedankenexperiment die Vorstellung von Licht als unstofflicher und damit überräumlicher Kraft, um einen abstrakten metaphysischen Sachverhalt erfahrbar zu machen. An diesem Text lassen sich daher die Ergebnisse der bisherigen Interpretation konkretisieren und dabei gleichzeitig überprüfen:[154] Die leuchtende Kraft[155], die für die Sonne steht und deren ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας folglich das ausgestrahlte Licht ist, erhellt mittels dieses Lichtes vollständig eine durchsichtige Kugel. Die Dynamis unterliegt dabei keiner Veränderung, sondern verharrt in sich (7, 27). Die zweite Energeia erfüllt, überall zugleich vorhanden und ohne sich zu teilen, den gesamten Kugelraum. So verbindet Plotin mit der Eigenschaft der Überräumlichkeit die Vorstellung der ungeteilten All-Anwesenheit, die es ihm gestattet, die Einheit des Noetischen und des gesamten Seinskontinuums zu behaupten (s. u. die Abschnitte II.1.5 und II.2.1–II.2.1.1). Diese Überlegungen macht Plotin im folgenden zur Grundlage seines Gedankenexperiments, das dazu bestimmt ist, dem Leser nach Art einer Meditationsübung[156] dieselben Verhältnisse im Intelligiblen einsichtig zu machen, die er auch in der Schrift V, 8 auf eine ähn-

---

[151] Daß die Energeia allgemein überall zugleich anwesend und wirksam ist, schildert Plotin z. B. in III, 8, 5, 13–14. Ihre weiteren Eigenschaften, die sich aus der Derivation aus einer übergeordneten Ursache ergeben, legt Plotin in III, 8, 5, 14–25 dar. Betont wird hier besonders die Minderung / Schwächung der hervorgehenden Kraft.

[152] Buchner, Plotins Möglichkeitslehre 92–93 führt die Stellen an, in denen Plotin die Unkörperlichkeit und Überräumlichkeit als wesentliches Merkmal der Dynamis nennt und für seinen Begriff der Weltseele funktionalisiert (VI, 5, 12, Anf. und VI, 4, 5). Daran zeigt sich erstens, daß das plotinische System im wesentlichen ein Kräftesystem ist (vgl. auch Buchner, Plotins Möglichkeitslehre 139–145) und zweitens, daß das ideale Beispiel auch in dieser Hinsicht das Licht abgibt. Diesen Idealcharakter des (Tages-) Lichtes hatte Platon bereits Sokrates im Dialog *Parmenides* im sogenannten *day-and-sail*-Argument sich zunutze machen lassen, um die ungeteilte Anwesenheit der einen Idee bei den vielen Einzeldingen zu erklären (vgl. Parm. 131 b); ein Vorbild, auf das Plotin sicherlich zurückgegriffen hat; siehe dazu Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret 12–23, bes. 17 und Tornau, Enneaden 160–162.

[153] In 7, 13–23.

[154] Vgl. auch den ausführlichen Kommentar von Tornau zu dieser Stelle (Enneaden 152–162).

[155] τὴν τοῦ φωτὸς δύναμιν (VI, 4, 7, 33).

[156] Zur Funktion von Gedankenexperimenten bei Plotin siehe Rappe, Self-knowledge and subjectivity 259–262.

liche Weise thematisiert. Dieser Abschnitt kann daher als meditatives Bild zu V, 4, 2 und IV, 5, 7 verstanden werden:

> Καὶ δὴ τοίνυν εἰ δύναμις μόνον ὁ ἥλιος ἦν σώματος χωρὶς οὖσα καὶ φῶς παρεῖχεν, οὐκ ἂν ἐντεῦθεν ἤρξατο οὐδ' ἂν εἶπες ὅθεν, ἀλλ' ἦν ἂν τὸ φῶς πανταχοῦ ἓν καὶ ταὐτὸν ὂν οὐκ ἀρξάμενον οὐδ' ἀρχὴν ποθεν ἔχον.
>
> Wenn nun die Sonne reine Kraft wäre, die vom Körper getrennt wäre und so das Licht dargäbe, so nähme es nicht von da seinen Anfang, man könnte nicht sagen woher, sondern das Licht wäre überall das Einunddasselbe, ohne einen Anfang und auch ohne einen bestimmten Ausgangspunkt zu haben. (VI, 4, 7, 44–47; Übs. HBT)

Dadurch, daß Plotin von der Körperlichkeit abstrahiert[157], vergegenwärtigt er den Zustand des Lichtes im Intelligiblen. Auf diese Weise paßt er die Sonne in ihrer jetzt reinen Ursächlichkeit[158] dem Einen an, und versucht außerdem, die überräumliche All-Anwesenheit des Lichtes,[159] der zweiten Wirkkraft, die an jeder Stelle als dieselbe ungeteilt anwesend sein kann, erfahrbar zu machen.[160]

Liest man diesen Text als Ergänzung zu V, 4, 2, d. h. ebenfalls als Explikation des Sonnengleichnisses, verwundert es nicht, auch hier auf Anklänge an Platons Darstellung der Idee des Guten in spezifisch transformierter Gestalt zu stoßen. Die Begriffe δύναμις und παρέχειν verweisen auf das Sonnengleichnis und auf die Idee des Guten in ihrer Wirkursächlichkeit. Damit ist die Assoziation auf das Eine Plotins in seiner Funktion als *causa efficiens* nahegelegt, denn wie die Sonne ist auch das Eine in seiner Funktion als absoluter Ursprung *δύναμις*, nämlich δύναμις πάντων, die den Nous als zweite Kraft aus sich heraustreten läßt, wie es bereits die Analyse von V, 4, 2 gezeigt hat.[161] Auch in V, 4, 2 geht der Nous als zweite Energeia aus dem Einen, das als Dynamis verstanden wird, hervor. So kann das Bild des Gedankenexperiments leicht in den Kontext des Verhältnisses zwischen dem Einen und dem Nous eingeordnet werden (auch wenn es als Meditationsübung über das Wesen der Seele eingeführt wird). Diese Dynamis wird, wie oben angedeutet, nach

---

[157] ὑφέλοι (7, 33).

[158] Diese Abstraktionsbewegung wird in IV, 5, 7, 33–37 aufgenommen, wenn Plotin Licht aus Licht entstehen läßt.

[159] Dazu unten Abschnitt II.2.2.2 zum möglichen peripatetischen Vorbild bei Alex., De an. mant. 139 u. 144.

[160] Zudem erinnert das Überall-als-Einunddasselbe-Sein dieses Lichtes, das eine Antwort auf die Frage nach seinem Woher unmöglich macht, an die Aporie, in der sich der (Proto-) Nous befindet, wenn er auf das ihm eigene und ihm ursächliche Licht blickt, s. o. Abschnitt II.1.2 zu V, 5, 7, 31–35.

[161] Besonders enge sprachliche Bezüge bestehen zu den Wendungen in V, 4, 2, 11–15, bes. 14–15.

II, 5, 2, 33–34 in Verbindung mit II, 5, 1, 25 als „bewirkende Kraft"[162] (Übs. Harder) verstanden,[163] als Kraft, die aus sich selbst schafft, was sie bewirkt, womit ein platonisches Dynamisverständnis vorliegt.

Folgender Vorgang spielt sich also auf der Ebene des Gedankenbildes ab: die Sonne wird im Zuge einer Abstraktion als reine Dynamis des Lichtes verstanden.[164] Dieser Dynamis liegt die Vorstellung aus II, 5, 1, 25 und 2, 33–34 zugrunde:

> [...] τῇ δὲ δυνάμει, ὃ δύναται παρ' αὐτῆς, ἡ ἐνέργεια.
>
> Für die Kraft (δύναμις) aber ist die Wirkkraft (ἐνέργεια) das, was [die Dynamis] aus sich selbst heraus vermag. (II, 5, 2, 33–34; Übs. nach HBT)

Die Dynamis ist also schaffende oder zeugende Kraft, die, wie II, 5, 2, 33–34 zeigt, im ontologischen Kontext des Gedankenexperiments den Platz der ἐνέργεια τῆς οὐσίας einnimmt. Das, was diese Kraft hervorbringt, ist ihre ἐνέργεια παρ' αὐτῆς, die mit der ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας gleichgesetzt werden kann. Im Bild der Meditationsübung handelt es sich dabei um das Licht, das bereits als eine derartige Energeia bestimmt wurde. Rekurriert wird somit, unter anderem unter besonderer Betonung der Überräumlichkeit, auf das schon aus Schrift V, 4 bekannte Energeiai-Schema und die mit ihm verbundenen platonischen Vorstellungen. Die Übertragung dieser meditativen Anschauung auf das Eine und den Nous fällt zum einen wegen des schon vorhandenen Abstraktionsniveaus, zum anderen wegen des platonischen Vorbilds leicht: So steht die Sonne für das Eine, die auf alles hingewendete Kraft, die ebenfalls im Sinne von II, 5 verstanden wird und daher ebenso eine ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας nach außen hervorbringt.[165] Zu beachten ist natürlich, daß das Eine durch sein reines Verharren, sein bloßes „Stillstehen" in der Jenseitigkeit wirkt (s. o. Abschnitt II.1.3 zu V, 4, 2, 33–39).[166] Die ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας des Ei-

---

[162] ἡ δύναμις ἡ κατὰ τὸ ποιεῖν λαμβανομένη. (II, 5, 1, 25).

[163] Zum Dynamis-Verständnis von II, 5 siehe Buchner, Plotins Möglichkeitslehre 18.

[164] δύναμις μόνον in Zeile 44 nimmt zweifelsfrei τὴν τοῦ φωτὸς δύναμιν aus Zeile 33 auf.

[165] Vgl. dazu bes. VI, 8, 18, 30–36: „Was für eine Zufälligkeit oder welches blinde Walten oder was für ein ‚wie es sich traf' sollte da einer solchen Dynamis, welche den Geist schafft und wahrhaft schöpferisch ist, nahe kommen? Denn wie das im Geiste, nur viel größer, ist [das], was in jenem Einen ist; so wie bei einem Licht, das sich aus einer in sich ruhenden, klaren Quelle weithin zerstreut, Abbild das zerstreute ist, Quelle aber das wahre" (HBT) und auch V, 5, 5, 22–23. Die Wortwahl in V, 5, 5, 22: ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶναι weist ebenfalls deutlich auf das Vorbild R. 509 b7–8 hin. Auch diese Passage kann also als Explikation des Sonnengleichnisses mittels des Energeiai-Schemas verstanden werden.

[166] Deshalb kann Plotin auch vom Einen sagen, seine Energeia sei eine in sich verharrende (ἐνέργεια μένουσα; VI, 8, 16, 15); vgl. Buchner, Plotins Möglichkeitslehre 101.

nen, sein Licht, ist der Nous. Zugleich weist Plotin mit der Beschreibung dieses Lichtes als τὸ φῶς πανταχοῦ ἓν καὶ ταὐτὸν daraufhin, wie die innere Struktur des Nous zu verstehen ist, die ich in den folgenden zwei Abschnitten untersuchen werde, und wie sie sich im Verlauf der Analyse der Schrift V, 5 in ihrer Entwicklung gezeigt hat.

Auf diese Weise erleichtert das Gedankenexperiment aus VI, 4, 7 durch seine Motivik das Verständnis der abstrakten Verhältnisse der intelligiblen Kräfte zueinander und weist zusätzlich auf das große Vorbild Platon hin. Damit wird deutlich, daß Plotin das grundlegende Dynamis-Verständnis Platons, das dieser nutzt, um die Wirkursächlichkeit seines höchsten Prinzips zu erläutern, übernimmt und weiterentwickelt. Schon bei Platon spielt dabei das Licht im Sonnengleichnis die Rolle der idealtypischen Dynamis, verstanden als Kraft, die von einer Ursache, der Sonne, abhängig ist. Dieses Grundmuster und das dazugehörige Bild nimmt Plotin auf, paßt es in sein System ein und dynamisiert es, indem er seine erste Ursache ebenfalls zu einer wirkenden Kraft werden läßt, auf die das Energeiai-Schema angewendet werden kann. Dabei wird diese Veränderung gegenüber dem platonischen Vorbild möglicherweise durch Vorstellungen, wie sie sich z. B. bei Alex., De an. 46, 1–4 finden, angeregt, wo eine Dynamis als Ursache von Licht und Lichtausstrahlung angegeben wird. Begleitet wird diese grundlegende Modifikation, die einige der schwierigsten Probleme platonischer Philosophie lösen soll, wie das Immanenz-Transzendenz-Problem und das der ungeteilten Anwesenheit der Ursache in den verschiedenen, vereinzelten Verursachten,[167] durch Gedankenexperimente, bzw. Meditationsübungen wie in VI, 4, 7 und V, 8 (s. u. Abschnitt II.1.5).

Platons Licht als Dynamis wird bei Plotin zum zweiten Licht, der ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας der Sonne. Analog dazu wird der Nous als Energeia zur nach außen gerichteten, d. h. hervorgebrachten Wirkkraft des Einen. Der Ursprung, die ἀρχή, wird, immer noch ἀρχή, zur Urdynamis, zur δύναμις πάντων. Eine Vorstellung, die möglicherweise auf R. 509 b10 in Kombination mit 516 c1 (die Idee des Guten als αἴτιος πάντων) zurückgeht. Unabhängig von der späteren Tradition und der in ihr entwickelten Lichttheorie findet Plotin bei Platon fast alle wesentlichen, bzw. elementaren Strukturen für sein ontologisches Schema vor und – und das ist von großer Wichtigkeit – verdeutlicht durch eine Analogie zu Sonne und Sonnenlicht. Schon aufgrund der Bedeutung des Sonnengleichnisses bei Platon und wegen seines Gewichts in der platonischen Tradition überhaupt, mußte die Lichtmetapher für Plotin zur

[167] Siehe Buchner, Möglichkeitslehre 140–141.

wichtigsten Verständnishilfe werden. Deshalb konnte er sein System gerade in zentralen Momenten als Auslegung platonischer Einsichten verstehen, selbst wenn sie von Platon abweichen.[168]

Im Zuge dieser wesentlichen Modifikation verlegt Plotin das Licht aus dem sinnlichen Raum in die intelligible Sphäre. Im Rahmen der aristotelischen Metaphernbildung κατὰ τὸ ἀνάλογον (s. o. Einleitung) begründet damit das Energeiai-Schema Plotins Vorgehen, das Eine als Glanz oder Sonne und den Nous als Licht zu verstehen, da die Verhältnisse zwischen Licht und Sonne einerseits und Nous und Einem andererseits vor dem Hintergrund des Energeiai-Schemas identifiziert werden können. Allerdings verselbständigt sich offensichtlich dieses Verfahren, und so kommt es zu Gleichsetzungen, die bei Platon und den Peripatetikern zwar vorbereitet sind, aber in diesem Umfang nicht durchgeführt werden.[169] Erleichtert wird diese Übertragung allerdings durch spezifische Eigenschaften, die dem Licht von Plotin und vor ihm von Alexander von Aphrodisias zugeschrieben werden und die es, obwohl es zum Sinnlichen gehört, quasi als etwas Intelligibles erscheinen lassen: seine Stofflosigkeit, die sich daraus ergebende Überräumlichkeit und schließlich die Vorstellung, daß es – bedingt durch Stofflosigkeit und Überräumlichkeit – überall zugleich als dasselbe anwesend sein kann.[170]

So lag es für Plotin nahe, den Nous als Licht aufzufassen, das Eine mit dem Ursprung des Lichtes, der Helle oder der Sonne, zu identifizieren, besonders wenn „Sonne" nach der Abstraktion aller stofflich-räumlichen Merkmale als reine Kraft / Dynamis verstanden wird, und das Verhältnis zwischen dem Einen und dem Nous, epistemologisch und dynamisch modifiziert, als das zwischen Licht und Sonne darzustellen und auszulegen. Als dahinterstehendes philosophisches Modell ist Plotins Energeiai-Schema zu verstehen, dessen erklärender Wert aufgrund der Überschneidungen auf der Ebene der

---

[168] Zum Verhältnis Plotins zu Platons Schriften vgl. V, 1, 8, 10–15. Die in dieser Arbeit vorgelegte Interpretation, die Platons Bedeutung für Plotin hervorhebt, soll keinesfalls eine Minderung des gleichfalls bedeutenden Einflusses des Aristoteles und der folgenden Peripatetiker auf Plotin anzeigen. Allgemein zur Bedeutung des Peripatos für Plotin siehe Gatti, Plotinus: The Platonic tradition 11–13 und unten Abschnitt II.2.1.1 und II.2.2.2.

[169] So ist z. B. im Sonnengleichnis keine Rede vom intelligiblen Licht.

[170] Diese Merkmale und ihre Konsequenzen für Plotins Anwendung des Lichtes auf intelligible Sachverhalte hat Schroeder, Form 24–39, bes. 32–33 und 35 deutlich herausgearbeitet. Daß hinter der Allanwesenheitsvorstellung u. a. auch Platons *Parmenides* 131 b steht, findet sich auch bei Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret 17. Auch Armstrong hebt die besondere Bedeutung, die das Licht für Plotin aufgrund seiner Unkörperlichkeit besitzt, hervor (Architecture 54–55).

Begrifflichkeit mit dem verdeutlichenden Beispiel Sonne – Licht und der daraus folgenden Zirkularität des Modells allerdings gering erscheinen mag.[171]

Auf diese Weise entwickelt sich eine von Lichtmetaphorik durchsetzte Lichtmetaphysik, die einerseits auf das platonische Vorbild und die platonischen Vorleistungen zurückgeht, die aber auch von dem von Plotin unterstellten[172] idealtypischen Charakter von Licht und Sonne fundiert ist, der es gestattet, abstrakte metaphysische Verhältnisse und Entwicklungen zu veranschaulichen.[173]

II.1.4 Die Schrift V, 3: Die Identität von Nous und Noesis

Im folgenden werde ich einen Aspekt meiner Analyse der Schrift V, 5 aufgreifen, der auch im vorigen Kapitel in der Beschreibung der Verhältnisse im Intelligiblen mit τὸ φῶς πανταχοῦ ἓν καὶ ταὐτὸν ὄν als Beschreibung der Allanwesenheit der Lichtkraft anklang (s. o. Abschnitt II.1.3 zu VI, 4, 7, 44–47), und untersuchen, mit welchen Mitteln Plotin die innere Struktur des Nous als binnendifferenzierte Einheit beschreibt und welchen Zusammenhang diese Beschreibungen mit seiner Licht- bzw. Kraftmetaphysik besitzen. Wie bei der Interpretation von V, 4 (und auch VI, 7) ist in diesem Kontext das Ineinander von Epistemologie und Ontologie nutzbar zu machen, so daß die Erörterung erkenntnistheoretischer Sachverhalte zugleich Rückschlüsse auf ontologische Zuständlichkeiten des Nous erlaubt. So können epistemologische Prozesse auf ihren ontologischen Gehalt hin befragt werden, d. h. Plotin stellt durch die Beschreibung nousspezifischer Wahrnehmungsformen zugleich dar, wie der Geist sich als Kraft entwickelt (wie in VI, 7) und wie er dann kraftmetaphysisch als Einheit zu denken ist (z. B. in V, 5). Auf diese Weise soll das bisher erstellte Bild des Geistes erweitert werden, damit sich differenzierter erken-

---

[171] Baeumker, Witelo 501 stößt bei der Analyse der Metaphysik Witelos auf dasselbe Problem: Der Leser bleibt „auch jetzt, wo die Lichtmetaphysik unseres Autors [Witelo] mit seinen sonstigen metaphysischen Theorien sich zur Einheit schließt, in Symbolen stecken. Diesen Symbolen bestimmte psychologische Anschauungen unterlegen zu wollen, durch welche die Theorie für die auf die Tatsachen gehende moderne Betrachtung verständlich würde, wäre ein vergebliches Unterfangen."

[172] Bei der hier zugrunde liegenden Theorie des Lichtes der sinnlich wahrnehmbaren Welt dürften akademische und peripatetische Elemente zu einer Vorstellung verschmelzen, siehe z. B. Schroeder, Form 26–28 zu den Lichtvorstellungen des Peripatos und oben Abschnitt I.2.

[173] Religiöse Aspekte und der mögliche Einfluß von Erleuchtungserlebnissen, von denen Porphyrios berichtet, auf die Anschauung Plotins bleiben in meiner Arbeit in diesem Abschnitt weitgehend unberücksichtigt, da sie sich für die Person Plotins nur schlecht sicher bestätigen lassen. Mit Iamblich wird sich diese Lage grundlegend ändern.

nen läßt, auf welche Weise „Licht" Wesen des Nous ist, wie es als Ergebnis der Interpretation von V, 5 festgestellt worden ist.

Da die Schrift V, 3 nach HBT zudem einen engen Bezug zum Ausgangspunkt meiner Interpretation, zu VI, 7, besitzt[174] und außerdem „das letzte Wort zu einem Zentralthema des plotinischen Philosophierens"[175], nämlich dem des Verhältnisses zwischen dem Geist und dem Einen, darstellt, das mit meiner Fragestellung, wie die vorangehenden Abschnitte zeigen, auf das engste verknüpft ist, ist es auch unter diesen Gesichtspunkten sinnvoll, sie hinsichtlich dieser Fragestellung zu untersuchen.

In Kapitel 12 der späten Schrift V, 3, in dem Plotin den Nous als aus dem Einen hervortretende Energeia bezeichnet und diesen Gesamtvorgang im Einzelnen in die Lichtbegrifflichkeit einbettet, nimmt er die Vorstellung, daß das Licht, das Plotin auch hier als ἐνέργεια ἐκ τἀγαθοῦ versteht, zum Wesen des Nous, also zu seiner ἐνέργεια τῆς οὐσίας wird, erneut auf. Er ergänzt diese Vorstellung jedoch um einen „epistemologischen" Aspekt, der bereits in der Schrift VI, 7 angeklungen ist und der zugleich eine wesentliche Modifikation des platonischen Licht-Modells bedeutet: nämlich um die Identifikation von Sehen und Licht. Dabei greift Plotin in V, 3 im Zuge der Beantwortung der Frage, wie die absolute Einheit des Einen trotz des Hervorgehens des Nous in seiner Vielheit aus eben diesem Einen gewahrt bleiben könne, auf ein bewährtes Bild zurück: das vom Licht, das von der Sonne ausgeht, die dabei keine Veränderung durchmacht. Den Ablauf dieses Hervorgehens erklärt Plotin durch sein Energeiai-Schema nach den Mechanismen und Vorstellungen, die ich im vorigen Abschnitt erörtert habe:

> Εἰ κατὰ λόγον θησόμεθα, τὴν μὲν ἀπ' αὐτοῦ οἷον ῥυεῖσαν ἐνέργειαν ὡς ἀπὸ ἡλίου φῶς νοῦν θησόμεθα καὶ πᾶσαν τὴν νοητὴν φύσιν, αὐτὸν δὲ ἐπ' ἄκρῳ τῷ νοητῷ ἑστηκότα βασιλεύειν ἐπ' αὐτοῦ οὐκ ἐξώσαντα ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἐκφανὲν ἢ ἄλλο φῶς πρὸ φωτὸς ποιήσομεν ἐπιλάμπειν δὲ ἀεὶ μένοντα ἐπὶ τοῦ νοητοῦ. Οὐδὲ γὰρ ἀποτέτμηται τὸ ἀπ' αὐτοῦ οὐδ' αὖ ταὐτὸν αὐτῷ οὐδὲ τοιοῦτον οἷον μὴ οὐσία εἶναι οὐδ' αὖ οἷον τυφλὸν εἶναι, ἀλλ' ὁρῶν καὶ γινῶσκον ἑαυτὸ καὶ πρῶτον γινῶσκον.
>
> Wenn wir eine vernünftige Annahme machen wollen, dann werden wir wohl einerseits als die von [dem Einen] gleichsam hervorströmende Wirkkraft – wie Licht aus der Sonne [hervorströmt] – den Nous annehmen und die gesamte intelligible Natur. [Das Eine] andererseits [werden wir setzen als] auf der Spitze, und zwar der intelligiblen stehend, [und wir werden annehmen, daß] es über [den Nous] herrscht, ohne das, was erschienen ist, von sich zu verbannen – oder wir würden ein anderes Licht vor dem Licht ansetzen. Vielmehr läßt [das Eine][176], immer in sich verharrend, sein Licht über das Intelligible

[174] Siehe HBT,Vb 369.

[175] HBT,Vb 368.

[176] Den in der Übersetzung nicht nachvollzogenen Genuswechsel bezüglich des Einen in

> strahlen. Denn das aus [dem Einen] ist weder von ihm abgeschnitten, noch dasselbe wie es, und es ist so beschaffen, daß es Substanz ist und wiederum nicht so beschaffen, daß es blind ist, sondern indem es sieht, erkennt es sowohl sich selbst und ist auch das erste Erkennende.[177] (V, 3, 12, 39–47; Übs. nach HBT und Beierwaltes)

Es ist anzunehmen, daß das Sonnengleichnis mit seiner Unterscheidung zwischen Ursache und Verursachtem vor dem Hintergrund der Lichtthematik wieder die grundsätzliche Struktur des Abschnitts begründet: τὴν μὲν (12, 39) und αὐτὸν δὲ (12, 41) gliedern dementsprechend den ersten Abschnitt der Passage, die wiederum auch in ihrer Gesamtheit eine Gliederung aufweist, die dem Schema Ursache – Verursachtes und damit dem Energeiai-Schema Ausdruck verleiht. Die Zeilen 12, 39–44 vertreten dann die Perspektive des Einen, die Zeilen 12, 44–47 die des Nous.

Die Herrschaftsmetaphorik[178], die eine ontologische Abhängigkeit verdeutlichen soll, weist ebenfalls zurück auf das Sonnengleichnis, bzw. die Interpretation desselben im Zusammenschluß mit dem Höhlengleichnis[179]. Das zentrale Motiv des καταλάμπειν aus dem Sonnengleichnis wird in ἐπιλάμπειν ἐπὶ ebenfalls aufgenommen,[180] ohne daß die so wichtige Funktion des Lichtes als Sichtbar-Machendes expliziert wird. Man darf aber wohl annehmen,

---

diesem Abschnitt bespricht Beierwaltes, Selbsterkenntnis 221. Er begründet das Maskulinum damit, daß Plotins Gleichsetzung des Einen mit ὁ θεός „immer mitgedacht werden muß, auch wo sie nicht direkt ausgesprochen wird." Hier ein Verschmelzen von Philosophie und Religiosität anzunehmen, das auch den Lichtbegriff in einen umfassenderen Kontext einbetten würde, ist verlockend, bedarf aber weitreichender Analysen, um über den Ansatz einer assoziativen Spekulation hinauszugelangen, vgl. aber unten Abschnitt II.1.5 zu Helios u. der solartheologischen Theokrasie.

[177] ὡς ἀπὸ ἡλίου φῶς νοῦν θησόμεθα ist die von HS in ihren *addenda ad textum,* Plotini opera III 400 empfohlene Verbesserung ihres ursprünglichen Textes. Denselben Text legen Ficino und Beierwaltes, Selbsterkenntnis 50, zugrunde. Dabei stellt νοῦν statt des überlieferten τι οὖν einen Verbesserungsvorschlag dar, der sich in Handschrift R am Rande befindet. νοῦν statt οὖν halte ich für einen vertretbaren Eingriff in den Text, der auf diese Weise eher verständlich wird.

[178] βασιλεύειν ἐπ' αὐτοῦ (12, 42). Mit ἐξώσαντα, verbannen (siehe LSJ 600 s. v. ἐξωθέω 1), bleibt Plotin konsequent im Bild des allgewaltigen Herrschers. Die ungewöhnliche Konstruktion βασιλεύειν ἐπ' αὐτοῦ – der einfache Genitiv ohne Präposition hätte nahegelegen – steht in paralleler Konstruktion zu ἐπιλάμπειν δὲ ἀεὶ [...] ἐπὶ τοῦ νοητοῦ in 12, 43–44, einer ebenfalls auffälligen Formulierung, denn nach LSJ steht ἐπιλάμπειν gewöhnlich mit dem Dativ als sogenannte prägnante Konstruktion. Aufgrund dieses Parallelismus ist damit wohl unter αὐτοῦ in 12, 42 trotz der Härte des Bedeutungswechsels der Nous zu verstehen.

[179] R. 517 c2: φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον und oben Abschnitt I.1.

[180] Ich nehme an, daß sich Plotin mit ἐπιλάμπειν ἐπί τινος am platonischen Vorbild καταλάμπειν τινός orientiert und so versucht, sich sprachlich eng an Platon anzulehnen.

daß sie immer mitgemeint ist, da ohne sie die Selbsterkenntnis des Nous unmöglich bliebe, wie die Interpretation der Schrift VI, 7 gezeigt hat.

Innerhalb dieser metaphorischen Struktur wird der Nous als Energeia verstanden, die aus dem Einen quasi hervorströmt[181] (ἐνέργεια ἐκ τἀγαθοῦ). Zweck dieser Feststellung ist der Aufweis der andauernden Unveränderlichkeit des Einen[182] trotz dieses Hervorgehens, die begründet wird in der Verschiedenheit der Ursache vom Verursachten, wobei sowohl die Unveränderlichkeit des Einen[183] als auch die Verschiedenheit des Einen vom Nous[184] nach dem grundlegenden Mechanismus des Energeiai-Schemas betont werden.

Der Vergleich mit Licht und Sonne soll folglich das Hervorgehen der Kraft und damit die Entstehung des Nous in ontologischer Hinsicht verdeutlichen, die Plotin fast ausschließlich mit der Lichtbegrifflichkeit[185] zu erklären versucht.[186] Dieses Hervorgehen wird geschildert als eine sich selbst in dynamisch-kontinuierlicher Abhängigkeit erkennende Manifestation. Durch den Vergleich mit Licht und Sonne[187] sollen in diesem Zusammenhang vier wesentliche Momente dieses Vorgangs vergleichend erhellt werden, dessen Punkte 1–3 Plotin aus dem Verhältnis zwischen ἐνέργεια τῆς οὐσίας und ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας bestimmt:

Erstens: Das Hervorgehen aus dem Einen, während gleichzeitig die Differenz zwischen Ursache und Verursachtem gewahrt bleibt und durch das Energeiai-Schema erklärt wird. Dem entspricht das Ausstrahlen von Licht seitens der Sonne, deren Verschiedenheit vom Licht schon das Sonnengleichnis formuliert.

---

[181] ῥυεῖσαν in 12, 40 weist z. B. zurück auf III, 8, 10, 5–10. Die in V, 3, 12 auftretende Verquickung von Licht- und Quellenmetaphorik zum Zweck, den Entstehungsprozeß des Nous zu veranschaulichen, wird möglicherweise vorbereitet durch R. 508 b6–7: οὐκοῦν καὶ τὴν δύναμιν ἣν ἔχει τούτου ταμιευομένην ὥσπερ ἐπίρρυτον κέκτηται. Zu beachten ist, daß sowohl Platon als auch Plotin ein einschränkendes ὥσπερ bzw. οἷον benutzen, um zu verhindern, daß sich der Leser den Vorgang allzu bildlich-materiell vorstellt.

[182] 12, 35–36.

[183] ἐπ' ἄκρῳ τῷ νοητῷ *ἑστηκότα;* (12, 41–42) und ἀεὶ *μένοντα* (12, 44). Plotin weist damit explizit auf das Moment des Verharrens hin, das die wesentliche Energeia auszeichnet; s. o. Abschnitt II.1.3 zu V, 4, 2.

[184] 12, 25–27 und 45.

[185] ἐπιλάμπειν, τυφλόν, ὁρῶν.

[186] Zum hermeneutischen Problem, das sich daraus ergibt, vgl. Baeumker, Witelo 501 und oben Abschnitt II.1.3 Ende.

[187] ὡς ἀπὸ ἡλίου φῶς (12, 40).

Zweitens: Die Abhängigkeit des Nous vom Einen. Ebenso ist das Licht von der Sonne wie von seinem Herrn abhängig und die ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας von der ἐνέργεια τῆς οὐσίας.

Drittens: Das Verhältnis zwischen Nous und Einem ist damit zugleich das einer dynamischen Kontinuität. Das Licht als Dynamis, als wirkende Kraft, steht ebenfalls in einem beständigen Verhältnis zur Sonne. Solange die Sonne ist, strahlt sie Licht als Kraft aus, und auch die ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας besteht, solange die ἐνέργεια τῆς οὐσίας verharrt.

Viertens: Der Nous konstituiert sich in einem letzten Schritt als Nous erst in einer Art Selbsterkenntnis. Um ein analoges Geschehen auf der ‚Lichtebene' zu erreichen, identifiziert Plotin Licht und Sehen miteinander. Hierfür dient das Sonnengleichnis nur in der Hinsicht als Vorbild, daß Platon sowohl das Licht als auch die Sehkraft als sonnenartig und als Dynameis charakterisiert. Damit schafft Platon jedoch lediglich die Basis für eine derartige Identifikation. An diesem Punkt wiederum etabliert Plotin die so wesentliche Konvergenz von Epistemologie und Ontologie, und geht darin grundlegend über Platon hinaus.

Alle vier Punkte sieht Plotin ausgedrückt durch das Licht, das er als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας der Sonne versteht; denn ebenso versteht er den Nous als Energeia, die aus dem Einen hervorgeht.[188] Das Hervorgehen wird als ein Ausströmen verstanden, wobei der Kontakt zur Ursache, dem Einen, nicht abreißt.[189] Die dabei verwendeten Begriffe machen deutlich, daß man den Prozeß des Hervorgehens nicht als abgeschlossenen Vorgang mißverstehen darf, sondern ihn als ein überzeitliches Im-Vollzug-Sein betrachten sollte, ein Aspekt, auf den Plotin selbst in Kapitel 11 der Schrift hinweist.[190]

---

[188] S. o. Abschnitt II.1.3 zu V, 4, 2, 26–33. Vgl. Bussanich, Plotinus's metaphysics of the One 49, dessen Interpretation von V, 3, 12, 39–45 hier als Ergänzung herangezogen werden kann. Bussanichs Ansatz ist auf das Eine konzentriert, dessen Zuständlichkeit er, ausgehend vom „principle of undiminished giving", analysiert. Die in meiner Arbeit vorgelegte Interpretation faßt die Textpassage von der Entwicklung des Nous her ins Auge und kommt auf diesem Weg zu Ergebnissen, die Bussanichs Erläuterungen ergänzen können. Beides zusammengenommen vermag Plotins Gesamtabsicht vielleicht zu erhellen.

[189] οὐκ ἐξώσαντα (12, 24) schildert diesen Vorgang aus der Perspektive des Einen angemessen im Aktiv und in einer der alles beherrschenden Ursache angemessenen Begrifflichkeit, οὐδὲ γὰρ ἀποτέτμηται (12, 44), aus der des Nous im Passiv. S. o. Abschnitt II.1.3 zu IV, 5, 7, 33–37 u. zur Bedeutung von (ἐξ-) ἀρτάομαι.

[190] [...] ἐγένετο νοῦς, ἀεὶ δὲ ἐνδιάμενος καὶ γενόμενος (11, 13–14) Zwar handelt es sich um eine korrupte Stelle, aber ich schließe mich Ficino und Harder in ihrer Deutung an: „[...] wurde der Geist, aber Geist, welcher sich ständig konstituiert" (Übs. Harder). Ficino übersetzt mit „[...] semper autem afficitur efficiturque essentia." Zur Problematik siehe auch Bussanich, Relation 227, der ἐνδεόμενος statt ἐνδιάμενος vorschlägt.

Plotin beschreibt diesen Vollzug als den der Energeia, die den Nous ausmacht und die sich im Erkennen und damit in einer Tätigkeit verwirklicht.[191] Diesen Punkt arbeitet Plotin deutlich anhand der Kontrastierung der passiven Eigenschaft der Blindheit, die er dem Nous abspricht, gegen die aktive des Sehens und Erkennens, die er dem Nous zuspricht, heraus. So wird die lichthafte Kraft in ihrer Funktion als „unterscheidendes Offenbarmachen"[192] von etwas zu einer Kraft, die sich selber und damit zugleich ihr Gegenüber als das Offenbargemachte erfaßt. Sie ermöglicht und ist zugleich die Vollendung und der Vollzug von Sehen in dem Bezogen-Sein auf anderes, das dem Sehen wesentlich ist. Damit wird sie Vielheit, nämlich die grundsätzliche Vielheit, die das Bezogensein-auf erst ermöglicht, die Vielheit von Nous und Nooumenon, die Plotin auch in V, 3, 8, 35–40 erörtert und einheitlich als Licht begreift:

> Ἡ δὲ ἐν τῷ νῷ ζωὴ καὶ ἐνέργεια τὸ πρῶτον φῶς ἑαυτῷ λάμπον πρώτως καὶ πρὸς αὐτὸ λαμπηδών, λάμπον ὁμοῦ καὶ λαμπόμενον, τὸ ἀληθῶς νοητόν, καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, καὶ ἑαυτῷ ὁρώμενον καὶ οὐ δεόμενον ἄλλου, ἵνα ἴδῃ, αὐτῷ αὐταρκες πρὸς τὸ ἰδεῖν – καὶ γὰρ ὃ ὁρᾷ αὐτό ἐστι –, [...].
>
> Das Leben im Geist und die Wirkkraft sind das erste Licht, das sich selbst ursprunghaft leuchtet und Leuchte auf sich selbst hin ist, leuchtend und zugleich erleuchtet, das wahrhaft Intelligible, denkend und gedacht in eins, [durch] sich selbst gesehen und eines anderen nicht bedürfend, um zu sehen, sich selbst genug zum Sehen – denn was es sieht, ist es selbst –, [...]. (V, 3, 8, 35–40; Übs. Beierwaltes, Selbsterkenntnis 37–39, leicht geändert)

Die lichthafte Kraft ist Plotins „erstes Licht", das zugleich leuchtet und erleuchtet wird, das sich selbst Objekt und Bedingung der Erkenntnis ist und das dem, was auf es folgt, alle Erkenntnis ermöglicht[193]. Diese Kraft, die Plotin als Licht versteht, ist zugleich Denken und Gedachtes, das Licht, das sich selber sieht, das zugleich Bedingung und Vollzug von Erkenntnis ist. Diese Kraft ist der Nous, der Nous ist Licht. Hier scheint Plotin zwei Vorstellungen zu kombinieren: zum einen die des Lichtes als wirkende Kraft, die er aus der *Politeia* übernimmt, zum anderen das Modell des lichtartig auf den Nous pathetikos einwirkenden Nous poietikos. Dessen Wirkung wendet Plotin quasi auf ihn selbst zurück, so daß man davon sprechen kann, daß der als Licht verstandene Nous poietikos statt auf einen von ihm völlig verschiedenen Nous pathetikos oder hylikos auf sich selber oder einen Aspekt seiner selbst einwirkt. Dabei ist bei aller Autonomie dieses Vorgangs immer zu bedenken, daß der

---

[191] Vgl. Beierwaltes, Selbsterkenntnis 221: „Die Energeiai sind [...] vollendet-wirkliches Sein."

[192] Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret 86.

[193] Vgl. dazu z. B. V, 3, 8, 22–24 und 40–43.

Nous auch als erstes Licht, das als Kraft verstanden wird, vom Einen, das die Ursache dieses Lichtes ist, abhängig ist, wie die Analyse des Energeiai-Schemas im vorigen Abschnitt ergab.[194] Um die für Plotins System so bedeutende Identifikation von Licht und Sehen, von φῶς und ὄψις, also vornehmen zu können, kann er, wie bereits gezeigt, zumindest grundsätzlich auf die allgemeine Funktion des Lichtes als offenbarmachendes und erschließendes Band zurückgreifen. Dabei veranschaulicht das ὄψις-Element den „Prozeß der Selbstdurchdringung des Denkens [...] zu einer reflexiven Einheit hin",[195] der als Integration der beiden aristotelischen Nooi in einen Nous gedacht werden kann. Das φῶς-Element, verstanden als „intensive Selbstdurchlichtung"[196], ergänzt den dazu notwendigen Dynamisaspekt und die damit verbundene und für den Erkenntnisprozeß notwendige *manifestatio*-Funktion und bringt außerdem den ontologischen Aspekt des Energeiai-Schemas zum Ausdruck.[197] Plotin wendet also die bei Platon beschriebene Funktion des Lichtes auf es selbst an, um die bei Platon getrennten Elemente von ὄψις und φῶς in Kombination mit peripatetischen Vorstellungen in eins zu setzen. Deutlich wird außerdem, daß Plotin den derartig charakterisierten Nous trotz seiner innerlichen Struktur als Einheit begreift.[198] Im Zuge dieser Spezifizierung entfernt sich Plotin zunehmend von der reinen Sonne-Sonnenlichtanalogie, behält aber deren Begrifflichkeit bei. Sonne und Sonnenlicht bedeuten primär einen verdeutlichenden Vergleich für die Punkte eins bis drei der Auflistung in Abschnitt II.1.4 zu V, 3, 12, 39–47, die Plotin nach dem Energeiai-Schema gestaltet hat. Punkt vier wird lediglich grundlegend vorbereitet durch den Dynamischarakter des Lichtes und die Funktion der Wahrheit und des Seienden im Sonnengleichnis als erschließende und offenbarende Ganzheit, ohne die Plotins Identifikation von ὄψις und φῶς nicht möglich wäre.[199]

---

[194] Beierwaltes weist auf die Autonomie des Nous hin (Selbsterkenntnis 125). Nicht zustimmen kann ich ihm bei der Behauptung, der Nous „werde in die Gelichtetheit des Einen Ursprungs aufgehoben" (124). Dagegen spricht zum einen die ontologische Stufe des Nous als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας des Einen und die von Plotin mit Bedacht verwendete Herrschaftsmetaphorik, die er benutzt, um den Nous als deutlich niedriger als das Eine zu charakterisieren. Allenfalls wird er vom Einen „umfaßt".

[195] Beierwaltes, Selbsterkenntnis 123.

[196] Beierwaltes, Selbsterkenntnis 123.

[197] Somit wird zugleich dargestellt, daß der Nous „Hervorbringender und Hervorgebrachtes in Einem ist" (Szlezák, Nuslehre 108).

[198] Dies betont besonders das ὁμοῦ καὶ in 8, 37, das Wendungen wie z. B. das ἓν ὁμοῦ πάντα aus Schrift V, 8 aufgreift.

[199] Zur Identifikation von Licht und Sehvermögen siehe auch Beierwaltes, Selbsterkenntnis 124 f. und Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret 86, die jedoch nicht mit der τὸ-ὄν-Funktion der *Politeia* argumentieren.

So weist diese lichthafte Kraft, das Licht als ἐνέργεια ἐκ τἀγαθοῦ, in wesentlichen Momenten über das bloße Sonnenlicht hinaus, und die Sonnenanalogie in 12, 40 verdeutlicht primär die ontologischen Momente der Nousentstehung und dessen Denkbarkeit an sich.

Einen weiteren Unterschied zwischen dem irdischen, hier hauptsächlich nach der peripatetischen Theorie verstandenen Licht und dem intelligiblen Licht führt Plotin in 9, 15–20 an, auch hier, um dem Nous (und der Seele jeweils) größtmögliche Autonomie und Einheit auf der Grundlage seines Energeiai-Schemas und seiner Kraftmetaphysik zu sichern:

> Ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ νοῦ φῶς τι περὶ αὐτὸν γενομένη ἐξήρτηταί τε αὐτοῦ καὶ οὔτε ἐν ἄλλῳ, ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνον, οὔτε τόπος αὐτῇ· οὐδὲ γὰρ ἐκείνῳ. Ὅθεν τὸ μὲν τοῦ ἡλίου φῶς ἐν ἀέρι, αὐτὴ δὲ ἡ ψυχὴ ἡ τοιαύτη καθαρά, ὥστε καὶ ἐφ' αὑτῆς ὁρᾶσθαι ὑπό τε αὐτῆς καὶ ἄλλης τοιαύτης.
>
> Die Seele hingegen, die als ein Licht aus dem Nous um ihn herum entstanden ist, hängt von ihm ab und ist [daher] weder in einem anderen, sondern [eben] um jenen herum, noch gibt es für sie einen Topos (Ort), denn es gibt auch für [den Nous] keinen. Deshalb ist zwar das Licht der Sonne in der Luft, die Seele selbst aber, die derartig ist, ist rein, so daß sie für sich bestehend [ἐφ' αὑτῆς] von sich selbst gesehen werden kann und auch von einer anderen derartigen [Seele]. (V, 3, 9, 15–20; Übs. Beierwaltes, Selbsterkenntnis 41)

Abgesehen vom bereits bekannten Moment der dynamisch-kontinuierlichen Abhängigkeit, hier ausgedrückt durch den Begriff ἐξήρτηται, das für beide Lichtarten gilt, differenziert Plotin zwischen ihnen hinsichtlich der Notwendigkeit eines „Trägermediums", ohne das weltliches Licht nicht sichtbar ist. Das geistige Licht hingegen, als das die Seele hier verstanden wird, bedarf eines derartigen Trägers nicht, da es bereits an sich, allein aufgrund seiner selbst sichtbar ist. Es ist reine Selbst-Manifestation.[200] Wäre dies nicht so, müßte auch beim Selbsterkenntnisprozeß des Nous ein derartiges, vom Licht verschiedenes Trägermedium angenommen werden, was die Einheit des Nous und die Zuverlässigkeit seiner Erkenntnis sprengen würde. Auf diese Weise charakterisiert Plotin den Nous als ebenso epistemologische wie ontologische Einheit in Abhängigkeit vom Einen. Diese Besonderheit des plotinischen Systems und des in diesem System verwendeten intelligiblen Lichtes erklärt der Text V, 3, 8, 20–22 genauer:

> ἐκεῖ δὲ οὐ δι' ἑτέρου, ἀλλὰ δι' αὐτῆς, ὅτι μηδὲ ἔξω. Ἄλλῳ οὖν φωτὶ ἄλλο φῶς ὁρᾷ, οὐ δι' ἄλλου. Φῶς ἄρα φῶς ἄλλο ὁρᾷ· αὐτὸ ἄρα αὐτὸ ὁρᾷ.

---

[200] S. o. Abschnitt II.1.2 zu Kapitel 7 der Schrift V, 5 und unten Abschnitt II.2.2.1 zu V, 3, 9, 7–20 zur Abgrenzung Plotins von der peripatetischen Lichtauffassung.

> Die Sehkraft dort sieht nicht durch die Vermittlung eines anderen, sondern vermittels seiner selbst, da sie nicht außen ist. Das eine Licht sieht mit Hilfe des anderen Lichtes zusammen, nicht durch die Vermittlung eines anderen [von ihm unterschiedenen Lichtes]. Licht also sieht ein anderes Licht; es selbst also sieht sich selbst. (V, 3, 8, 20–22; Übs. Beierwaltes, Selbsterkenntnis 37, geändert)

Mit der Formulierung μηδὲ ἔξω (8, 20–21) klingt ein bekannter Punkt an:[201] Plotin greift hier ein Problem auf, das ich im Zusammenhang mit seiner Schrift V, 5 erörtert habe. Wenn Plotin schreibt, daß die Sehkraft nicht „außen ist", d. h. wenn sie sich auf ein inneres Wahrnehmungsobjekt richtet, so bedeutet dies, daß Wahrnehmendes und Objekt der Wahrnehmung ihrem Wesen nach identisch sind. Versteht man den Nous als Energeia, die aus dem Einen hervorgeht, und diese wiederum als Licht, so erschließt sich in diesem Zusammenhang der Inhalt von Zeile 21[202]: Das eine Licht, der sich konstituierende Nous, sieht in Verbindung mit dem anderen, der ursprünglichen Dynamis des Einen, die dem Glanz, der αὐγή in VI, 7, 35 entspricht. Da diese Dynamis als Ursprung von Licht ebenfalls eine offenbarende Kraft besitzt,[203] kann sie in ihrer nach außen gerichteten Entwicklung zum objektbezogenen Sehen und auf diese Weise zum Nous werden. Dieser Vorgang kann mit dem Hervorgehen der Energeia „Nous" aus der auf alles gerichteten, ursprünglichen Dynamis des Guten gleichgesetzt werden (dazu s. o. Abschnitt II.1.3 zu V, 4, 2, 26–33). Somit handelt es sich um Ein- und Dasselbe, das aus dem Einen hervorgeht, aber verschiedene Entwicklungsstufen durchläuft, an deren Ende der Nous in seiner Selbsterkenntnis steht, die eine „uneingeschränkte und wesensmäßige Durchdringung seiner selbst"[204] bedeutet.[205] Auf diese Weise läßt sich eine Möglichkeit zur Lösung eines von Szlezák[206] herausgearbeiteten Problems erkennen: Die geforderte „Identitätsbeziehung [...] von Denkendem und Denkvollzug"[207] ließe sich, ergänzend zu den Ergebnissen Szlezáks,[208] auf der Grundlage des Dynamischarakters des Lichtes rekonstruieren. Licht wird von Plotin zum einen nach dem Energeiai-Modell verstanden als 2. Energeia, die Existenz erlangt, und damit als Hypostase, zum anderen in direkter Nachfolge Platons als Offenbarendes und aufgrund der Inwendigkeit dieses Lichtes als Sehen. Alle Aspekte fallen im Nous, verstanden

---

[201] S. o. Abschnitt II.1.2 zu V, 5, 1, 15–21.

[202] Ἄλλῳ οὖν φωτὶ ἄλλο φῶς ὁρᾷ, οὐ δι' ἄλλου.

[203] Vgl. dazu als mögliches Vorbild Alex. von Aphrodisias, De an. 46, 1–4; oben Abschnitt I.2.

[204] Szlezák, Nuslehre 128.

[205] S. o. Abschnitt II.1.1 zu VI, 7, 36, 19–23.

[206] Szlezák, Nuslehre 126.

[207] Vgl. V, 3, 6, 7.

[208] Szlezák, Nuslehre 126 ff. und auch Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret 56 ff.

als Licht, in einer Kombination platonischer und peripatetischer Modelle zusammen, die Identität von Nous und Noesis ist hergestellt, zumindest im Rahmen des Vorstellungskomplexes Licht, der hier seine integrierende Kraft beweist. Gleichzeitig sieht dieses Licht auch sich selber, so daß alle drei Elemente des Kognitionsprozesses zusammenfallen.[209] Deshalb benutzt Plotin den Dativ ἄλλῳ φωτὶ und grenzt ihn gegen δι' ἄλλου[210] ab, das eine völlige Verschiedenheit der beiden Lichtarten bedeuten würde. Vielleicht liegt hier eine bewußte Abkehr vom platonischen Schema vor, das in seiner spezifischen Aufteilung für Plotin auf seine Nous-Konzeption hinsichtlich ihrer Einheit nicht mehr anwendbar ist.[211] Einen stilistischen Ausdruck der ontologischen Kontinuität böte dann der Parallelismus ἄλλῳ φωτὶ – ἄλλο φῶς in Zeile 21.

Das Paradoxon, daß das Licht einerseits anderes Licht sieht, andererseits aber sich selbst[212], läßt sich folglich zum einen hinsichtlich seines ersten Teils durch einen Rekurs auf VI, 7, 36 verstehen. In diesem Zusammenhang bringt es die zwar verschiedenen Entwicklungsstufen zum Ausdruck, die aber dennoch einer sich vollendenden Hypostase, nämlich der des Nous, zugehören. Zur Absicherung dieser Deutung kann auch die Aporie des Nous aus V, 5, 7, 31–35 (s. o. Abschnitt II.1.2) herangezogen werden, denn auch sie schildert das In-eins-Setzen zweier Gesichtspunkte einer Kraft: der Kraft, die sich aus der ursprünglichen δύναμις πάντων des Einen herausentwickelt und sich im Zuge dieser Entwicklung zum Nous macht.

Zum anderen kann man dieses Paradoxon als angemessene stilistische Wiedergabe der Reflexionsmetaphysik des Nous verstehen:[213] Der Nous tritt

---

[209] Diese Lösung schlägt Crystal, Structure of self-intellection 281 und 285–286 vor, bei dem allerdings die Ableitung aus der platonischen Grundvorstellung fehlt.

[210] Vielleicht greift Plotin mit δι' ἄλλου eine Formulierung aus Alex. von Aphrodisias, De an. 46, 4 auf und grenzt sich gegen sie ab.

[211] Vgl. Crystal, Structure of self-intellection 284.

[212] Φῶς ἄρα φῶς ἄλλο ὁρᾷ· αὐτὸ ἄρα αὐτὸ ὁρᾷ. (8, 21–22).

[213] Diesen Interpretationsansatz vertritt Beierwaltes, Selbsterkenntnis 125: „[...]; die durchaus noch angenommene Differenz von Sehen und Gesehenem, Denken und Gedachtem, Leuchten und Erleuchtetem ist *im* Akt des Selbstbezuges aufgehoben, so daß Plotin sagen kann: ein Licht sieht das andere als *sein* anderes oder als das mit ihm selbst ‚identische' andere, es sieht das andere als sein *eigenes* Licht: [...]"; ähnlich Szlezák, Nuslehre 120. Auch Crystal, Structure of self-intellection 284–286 interpretiert den Abschnitt V, 3, 8, 21–24. Nachdem er die Differenzierung innerhalb des Geistes in νοῦς, νοήσις und νοητόν als eine des Aspekts oder der Hinsicht verstanden hat, wodurch Plotin die Einheit der Hypostase in ihrer Substanz wahrt (279–281), erläutert er nach diesem Schema die obige Passage: So erklärt er das erste Licht als geistiges Subjekt (der νοῦς), das zweite (ἄλλῳ φωτί) als νοήσις und das dritte (ἄλλο φῶς) als νοητόν. Dabei hebt er die Bedeutung des Dativs gegenüber der διά-Konstruktion als besondere Betonung des aktiven Aspektes des Nous hervor, die Plotin von Platon wesentlich unter-

zwar einerseits, wenn er sich sieht, in die Vielheit von Sehendem und Gesehenem auseinander, d. h. ein Licht sieht ein anderes Licht, denn nur so kann die Grundbedingung intentional strukturierter Erkenntnis erfüllt sein. Andererseits wahrt er die Einheit, weil er selbst das ist, was er sieht.[214] Oder, wieder aus einer anderen Perspektive ausgedrückt, er wahrt die Einheit, weil die Energeiai von Erkennendem und Erkanntem im Nous dieselben sind.[215] Diesen Interpretationsansatz stützen aus der Perspektive des Erkannten, bzw. Gedachten auch die Zeilen 25–26 des zehnten Kapitels:

> καὶ εἶναι τὰ κυρίως νοούμενα πρὸς τὸν νοῦν καὶ τὰ αὐτὰ καὶ ἕτερα.
>
> [...]; und das, was im eigentlichen Sinne gedacht wird, muß auf den Geist hin bezogen sowohl das Selbe als auch Verschiedenes sein. (Übs. Beierwaltes, Selbsterkenntnis 43)[216]

Erneut zeigt sich, daß der Lichtbegriff, verstanden vor dem klärenden Hintergrund des platonischen Sonnengleichnisses und ergänzt durch die peripatetischen Überlegungen zum Nous poietikos, Plotin die ideale Möglichkeit an die Hand gibt, Ontologie und Epistemologie zu verschmelzen und bei der Erklärung der Entstehung des Nous – und damit auch der Ideen – anzuwenden. Dabei übernimmt Plotin von Platon die Vorstellung von Licht als Dynamis und deren Abhängigkeit von einem Urgrund, einer ἀρχή. Diese Abhängigkeit macht den Grund aus für den minderen Status des Nous dem Einen gegenüber, so wie das Licht zwar sonnenartig, aber nicht die Sonne selbst ist. Ebenso ist der Nous gutartig aber nicht das Eine / Gute selbst. Zugleich rezipiert Plotin Platons Annahme, daß im Intelligiblen Seinskonstitution und Offenbarmachung, verstanden als Denkbar-Machen, Wirkungen oder Funktionen einer Kraft sind,[217] die später von Aristoteles und Alexander als Nous poietikos begriffen und ebenfalls mit dem Wirken des Lichtes verglichen

---

scheidet. Im Zuge dieser Erörterung streift er außerdem den von mir vorgeschlagenen Interpretationsansatz, die Passage als Darstellung der Entwicklung einer Kraft zu verstehen: "For the 'with' articulates the conceptual development or non-temporal stages of the subject's act. It identifies the subject not just with the object but with the act as well" (285–286).

[214] αὐτὸ ἄρα αὐτὸ ὁρᾷ (8, 22). Siehe dazu V, 6, 1, 23: ὅτι νοεῖ, δύο, καὶ ὅτι αὐτό, ἕν, wo genau diese Struktur der Einheit der Selbsterkenntnis wiedergegeben wird.

[215] Diese Interpretation schlägt Emilsson, Cognition 228 vor. Dabei handelt es sich meiner Auffassung nach jedoch nicht um einen Ansatz, der wesentlich von Beierwaltes' verschieden ist, weil er im Gesamtrahmen der Epistemologie lediglich einen anderen Blickwinkel einnimmt. Vgl. auch Emilssons Analyse der Argumentationsstruktur von V, 3, 4, 20–31 in Emilsson, Cognition 236 und oben Abschnitt II.1.2, wo die ontologische Bedeutung der Energeiai-Identität erörtert wird.

[216] Vgl. dazu auch V, 3, 10, 7–16.

[217] Die Interpretation des Sonnengleichnisses ergab, daß bei Platon das τὸ ὄν, das mit dem Licht analogisiert wurde, als diese Kraft zu verstehen ist.

wird. Dies ermöglicht Plotin die Identifizierung von Sehkraft und Licht im nousspezifischen Sinn, woraus die bei Plotin anzutreffende Beschreibung der Entwicklung des Nous in der Begrifflichkeit von Licht und Wahrnehmen resultiert. Diesen Prozeß kann man genausogut als fortschreitenden Entwicklungsprozeß einer aus dem Einen hervorgehenden Kraft oder Energeia verstehen. So ist sich der Geist Bedingung der Möglichkeit seiner (Selbst-) Erkenntnis, die zugleich immer die ihm mögliche Form der Erkenntnis seiner Ursache ist. Einer Erkenntnis, die außerdem als Entwicklung der ursprünglich unbestimmten, hervorgehenden zweiten Energeia des Einen zur strukturierten wesentlichen Energeia des Nous zu verstehen ist. Beide Sichtweisen liegen bei Plotin untrennbar miteinander verknüpft vor. Das Scharnier dieser Verbindung ist das Licht, wie die Schrift V, 3 in ihrer Kombination der Vorstellungen aus V, 5 mit dem Energeiai-Schema und den Überlegungen aus VI, 7 deutlich zeigt.

II.1.5 Die Schrift V, 8: Die Struktur des Nous als inwendige Einheit

Das Motiv von Einheit und Autonomie des Nous, das Plotin bevorzugt durch eine ontologisch und zugleich epistemologisch funktionalisierte Lichtmetaphysik zu veranschaulichen versucht, bleibt auch bestimmend, wenn Plotin es unternimmt, die innere, dem Nous eigene Struktur, also den noetischen Ideenkosmos, auf eine weitere, von den bisherigen Methoden verschiedene Weise zu erklären und zu beschreiben. In V, 3, 8, 37 verwendet Plotin einen Begriff, der einen Bezug zur Schrift V, 8 erlaubt, in der sich Plotin in einem religiös geprägten Gedankenexperiment mit den Innenverhältnissen des Nous auseinandersetzt: das „Zugleich" (ὁμοῦ)[218]. Dieser Begriff dient in V, 3 dazu, die innere Einheit des Nous – hier in Form einer epistemologischen Struktur – zu beschreiben, denn in V, 3, 8, 37 stellt Plotin den Nous als Licht und Sehen dar, das sich leuchtet und *zugleich* erleuchtet ist. Hier dient die Kombination von „Licht" und „Zugleich" zum einen generell dazu, die Vorstellung der ontologischen Ableitung des Nous aus dem Einen durch die in der Lichtbegrifflichkeit implizierte Anwendung des Energeiai-Schemas auf diesen Sachverhalt zu erläutern. Vor diesem Hintergrund stellt die Verbindung von Licht und „Zugleich" diesen Vorgang in seinen zu unterscheidenden Stufen und Aspekten dar. Zum anderen erleichterte die Kombination von „Licht" und „Zugleich" das Verständnis der reflexiven Wendung des Nous auf sich selbst, die mit Szlezák als „uneingeschränkte und wesensmäßige

[218] Zur Bedeutung des ὁμοῦ siehe auch Buchner, Möglichkeitslehre 88–92.

Durchdringung seiner selbst"[219] verstanden wurde. Dabei integrierte das Licht sowohl epistemologische wie auch ontologische Aspekte zu einem Komplex, den Plotin als Einheit versteht, die er u. a. durch den Begriff des ὁμοῦ thematisiert. Deshalb liegt es nahe, auch das Verhältnis des Nous zu seinem „Inhalt", den Ideen oder Seienden (τὰ ὄντα), lichtbegrifflich zu erfassen. In diesem Zusammenhang soll auch versucht werden herauszufinden, warum es ausgerechnet das Licht ist, das das für die Einheit des Nous wesentliche „Zugleich" sichert und veranschaulicht. Plotin thematisiert und betont in diesem Kontext stark den Aspekt des Transparenten. Dieser spielte bereits im Gedankenexperiment von VI, 4, 7 eine wesentliche Rolle, um das Wirken und die Verhältnisse im Intelligiblen erfahrbar zu machen (s. o. Abschnitt II.1.3). Transparenz und Licht werden im Fall von V, 8 ebenfalls benutzt, um die komplexe, aus Kräften bestehende Einheit des Nous zu veranschaulichen, die gleichzeitig einer bestimmten religiösen Vorstellung der Zeit Plotins thematisch verbunden zu sein scheint.

Die Interpretation ausgewählter Kapitel der Schrift V, 8 wird dabei als Ausgangspunkt dafür dienen, bereits zur Sprache gebrachte Punkte in ihrer erkenntnistheoretischen Funktion und deren ontologischer Unterfütterung ausführlicher zu erläutern. Erneut wird sich zeigen, daß das Licht als Kraft auch in diesem Fall komplexe Verhältnisse veranschaulichen kann, bzw. die philosophische Erörterung nicht unwesentlich von Plotins eigener Lichtvorstellung bestimmt ist. Im folgenden soll daher zuerst die Bedeutung von Dynamis-Begriff und Energeiai-Schema für das Problem der inwendigen Einheit des Nous untersucht werden. In einem zweiten Schritt werde ich dann versuchen, die Verbindung zur Lichtbegrifflichkeit herzustellen und die Funktion des Lichtes innerhalb dieses Problemkomplexes darzustellen, die sich aus der Verbindung von Licht und Kraftbegriff ergibt und durch die Plotin die innere Einheit des Nous sicherstellen zu können glaubt.

Im Zuge der Ausführungen zu der speziellen Form von Weisheit (σοφία), die dem Nous zu eigen ist, kündigt Plotin im sechsten Kapitel von V, 8 ein „Großes"[220] an, mit dessen Hilfe verständlich werden soll, wie der Nous in seinem Wissen strukturiert ist. Hierbei handelt es sich um den vorgreifenden Hinweis auf ein Gedankenexperiment[221] mit stark religiöser Prä-

---

[219] Szlezák, Nuslehre 128.

[220] V, 8, 6, 18–19.

[221] Zur Funktion dieses Gedankenexperiments beim Leser siehe Rappe, Self-knowledge and subjectivity 260–262. Vgl. auch die aufschlußreichen Bemerkungen von Dillon, der in einem sehr ähnlichen Kontext von „techniques of transcendental meditation" und „spiritual exercises based on the contemplation of images of light" spricht (The Platonic Philosopher at

gung[222], das in Kapitel 9 von Plotin beschrieben wird. In diesem Gedankenexperiment wird von der sichtbaren Welt ausgegangen, um durch zunehmende Abstraktion über eine „großartige Vision"[223], die einer „Epiphanie Gottes"[224] gleicht, zu einer Vorstellung der All-Kraft[225] (δύναμις πᾶσα; 9, 25) des Nous zu gelangen:

> Τοῦτον τοίνυν τὸν κόσμον, ἑκάστου τῶν μερῶν μένοντος ὅ ἐστι καὶ μὴ συγχεομένου, λάβωμεν τῇ διανοίᾳ, εἰς ἓν ⟨ὁμοῦ πάντα⟩, ὡς οἷόν τε. [...] οἷον ἐπὶ σφαίρας διαφανοῦς καὶ ἔργῳ ἂν γένοιτο πάντα ἑνορᾶσθαι. Ἔστω οὖν ἐν τῇ ψυχῇ φωτεινή τις φαντασία σφαίρας ἔχουσα πάντα ἐν αὐτῇ. [...] Φυλάττων δὲ ταύτην ἄλλην παρὰ σαυτῷ ἀφελὼν τὸν ὄγκον λάβε· ἄφελε δὲ καὶ τοὺς τόπους καὶ τὸ τῆς ὕλης ἐν σοὶ φάντασμα, καὶ μὴ πειρῶ αὐτῆς ἄλλην σμικροτέραν λαβεῖν τῷ ὄγκῳ, θεὸν δὲ καλέσας τὸν πεποιηκότα ἧς ἔχεις τὸ φάντασμα εὔξαι ἐλθεῖν. Ὁ δὲ ἥκοι τὸν αὐτοῦ κόσμον φέρων μετὰ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ θεῶν εἷς ὢν καὶ πάντες, καὶ ἕκαστος πάντες συνόντες εἰς ἕν, καὶ ταῖς μὲν δυνάμεσιν ἄλλοι, τῇ δὲ μιᾷ ἐκείνῃ τῇ πολλῇ πάντες εἷς· μᾶλλον δὲ ὁ εἷς πάντες· [...] Τὸ δέ ἐστι [τὸ πᾶν] δύναμις πᾶσα, εἰς ἄπειρον μὲν ἰοῦσα, εἰς ἄπειρον δὲ δυναμένη· καὶ οὕτως ἐστὶν ἐκεῖνος μέγας, ὡς καὶ τὰ μέρη αὐτοῦ ἄπειρα γεγονέναι.
>
> Fassen wir also diese Welt hier – jeder einzelne Teil bleibt, was er ist und wird nicht vermengt – in Gedanken zu einem All-Einen zusammen, soweit das möglich ist. [...] (9, 1–3) So, wie bei einer durchsichtigen Kugel es in Wirklichkeit wohl möglich ist, daß alles in ihr gesehen werde. Es sei also in der Seele eine Vorstellung einer lichten Kugel und enthalte alles in[226] sich selbst. [...] (9, 6–9). Während du diese [Vorstellung] bewahrst, bilde dir eine andere, indem du die Masse fortnimmst. Nimm aber auch die Orte fort und das Abbild der Materie in dir und versuche nicht, dir eine andere, die an Masse [lediglich] kleiner ist als [die erste Vorstellung] vorzustellen. Dann rufe den Gott an, der die [Sphäre] geschaffen hat, deren Abbild du hast, und bete zu ihm, daß er komme. Er aber möge kommen und seine eigene Welt mitbringen, zusammen mit allen den Göttern in ihr, während er, als einer, sie alle ist und jeder einzelne alle ist, die wiederum zu einem zusammensind, und sie einerseits nach ihren Kräften unterschiedlich sind, andererseits sind sie durch eben jene eine Kraft, die vielheitlich ist, alle einer: vielmehr ist der Eine alle. [...] (9, 10–18) Tatsächlich ist er All-Kraft, die ins Grenzenlose fortschreitet, aber

---

Prayer 290–291).

[222] Vgl. HBT, IIIb 391. Hier finden sich weitere Parallelen bei Plotin aufgelistet.

[223] HBT, IIIb 392.

[224] HBT, IIIb 392.

[225] Zwar besitzt diese All-Kraft, die der Nous ist, eine Ähnlichkeit mit der δύναμις πάντων des Einen, ist aber ebenso aufgrund des oben geschilderten Entwicklungs- und Abhängigkeitsverhältnisses von ihr zu unterscheiden, wie Plotin z. B. in der Schrift VI, 7 ausführt.

[226] Es ist zumindest reizvoll, darüber zu spekulieren, ob diese Vorstellung Plotins einen, wenn auch mittelbaren, Einfluß auf Iulians Heliosvorstellung gehabt haben könnte. Die sprachlichen Affinitäten der entsprechenden Stellen sind wohl eher allgemeiner Natur, allerdings könnte die kontextuelle Verortung der Wendung eine Vorbildfunktion Plotins wahrscheinlicher machen, denn es geht in beiden Passagen um die Integration der Vielheit des Alls in eine übergeordnete Entität in ihrer Einheit. Vgl. mit Plotin V, 8, 9, 7–10 Iulian, *Rede an den Sonnengott* 156 D–157 A: bes. Plot. ἔχουσα πάντα ἐν αὐτῇ mit Iulian ὁπόσων αὐτὸς ἐν αὐτῷ νοερῶς ἔχει.

> auch ins Grenzenlose kräftig ist; und so groß ist jener, daß auch seine Teile grenzenlos sind. (V, 8, 9, 24–27; Übs. HBT)[227]

Bereits die Wendung ἓν ὁμοῦ πάντα in Zeile 2–3 weist deutlich auf den Nous[228], das zentrale Motiv des „Alles-Zugleich" und damit das Ziel des Gedankenexperiments hin. Dieser Bedeutung entsprechend steht sie am Anfang der gesamten Denkübung und erhält zusätzliches Gewicht aufgrund der Tatsache, daß es sich bei ὁμοῦ πάντα um ein Zitat aus Anaxagoras[229] handelt. Die Vorstellung des Zusammenfassens zu einem All-Einen[230] wird später[231] wieder aufgenommen. Auf diese Weise läßt Plotin die im Gedankenexperiment vollzogene Denkbewegung der abstrahierenden Vereinheitlichung in das wesentliche Merkmal der erbetenen Götterepiphanie übergehen oder als dessen intellektuelle Vorbereitung erscheinen. So wird der im Gedankenexperiment erzeugte Zustand für den Leser zu einem Analogon der Verhältnisse im Nous und erschließt ihm diese Verhältnisse in einem Maß, das weit über die Möglichkeiten rein sprachlicher Deskriptionen hinausreicht und Erfahrung an die Stelle schriftlicher Belehrung setzt.[232] Es folgt ergänzend die philosophische Explikation, wie dieses Verhältnis der Einheit zwischen Einem und Allen / Allem im Bewußtsein, deren gleichsam intuitives Erfassen das Ziel des Gedankenexperiments darstellt, zu verstehen ist. Es erstaunt nicht, daß Plotin sich zu diesem Zweck der Dynamis-Vorstellung[233] bedient, da er den Nous als Kraft versteht, die aus dem Einen hervorgeht. Folglich wird der Nous,

---

[227] Ich übernehme die bereits von Kirchhoff vorgeschlagene und von HS in ihren *addenda ad textum* anerkannte Konjektur, in Z. 25 des griechischen Textes τὸ πᾶν zu streichen.

[228] Zu dieser Wendung vgl. z. B. III, 3, 7, 9 und III, 6, 6, 23. In diesen Zusammenhang gehört meiner Ansicht nach auch das λάμπον ὁμοῦ καὶ λαμπόμενον aus V, 3, 8, 37 wie oben bereits ausgeführt.

[229] Siehe Crystal, Structure of self-intellection 276 Anm. 49. Es handelt sich um Frg. B1 nach DK. Zwar bezeichnet das ὁμοῦ πάντα auch bei Anaxagoras einen ursprünglichen Zustand, aber Plotin greift die Wendung auf, um sich an dieser Stelle gegen die Vorstellungen des Anaxagoras deutlich abzusetzen. So ist sein Nous weder stofflich noch wie der anaxagoreische Urzustand nicht deutlich erkennbar: Der Wendung οὐδὲν ἔνδηλον bei Anaxagoras steht das plotinische διαφανῆ γὰρ πάντα in V, 8, 4, 4 geradezu entgegen. Auch die Grenzenlosigkeit, die bei Anaxagoras als Grenzenlosigkeit zweier Stoffe gedacht wird, verändert bei Plotin entscheidend ihre Bedeutung, denn sie wird zu einer Grenzenlosigkeit der Kraft. So wird einsichtig, daß Plotin zwar wesentliche Momente dieser vorsokratischen Vorstellung aufgreift, sie aber einschneidend modifiziert.

[230] εἰς ἓν ὁμοῦ πάντα.

[231] In 9, 16–18: συνόντες εἰς ἕν stellt den expliziten Bezug her.

[232] Der im Gedankenexperiment erreichte Zustand entspricht der ἐπιβολή in IV, 4, 1, 14–20. Zur ἐπιβολή in IV, 4 siehe Bussanich, Relation 103; vgl. auch Tornau, Enneaden 505.

[233] Vgl. auch Buchner, Plotins Möglichkeitslehre 92.

d. h. die gesamte noetische Hypostase, als All-Kraft, als δύναμις πᾶσα verstanden. Die fortschreitende Abstraktion im Verlauf der Meditationsübung erleichtert die Einführung dieses Begriffs und leitet zu seinen wesentlichen Eigenschaften hin, die hauptsächlich negativ zu fassen sind: Wie jede Kraft bei Plotin ist die Nous-Kraft stofflos und überräumlich und damit entgrenzt.[234] Insgesamt kommt in der stilistisch durchgefeilten Passage am Ende des neunten Kapitels auch die doppelte Bedeutung von „unendlich" zum Tragen: Zum einen wird der Begriff als überräumliche Entgrenzung oder Grenzenlosigkeit verstanden (1. Hälfte der Passage), zum anderen als unendliche Intensität an Kraft und Wirksamkeit (2. Hälfte der Passage).[235] Dieses Verständnis von Kraft findet sich auch im fünften Kapitel der chronologisch unmittelbar vorausgehenden Schrift III, 8:

> ἐνέργεια γὰρ πανταχοῦ φθάνει καὶ οὐκ ἔστιν ὅτου ἀποστατεῖ.
>
> Denn Wirkungskraft dringt überall hin und es gibt nichts, dem sie fernbleibt. (III, 8, 5, 13–14; Übs. HBT)[236]

Die umfassende All-Kraft versteht Plotin zugleich als All-Einheit, bzw. Ganzheit in dem Sinne, den ich im Zusammenhang mit der Interpretation des Sonnengleichnisses erarbeitet habe (s. o. Abschnitt I.1),[237] wie der religiöse Teil des Gedankenbildes klar herausstellt: Die Erscheinung des Gottes, die dem Leser zuteil werden soll, beinhaltet als zentralen Punkt die Vorstellung einer Ganzheit, die eine Vielheit umfaßt, bzw. des spezifischen Verhältnisses zwischen Einheit und Vielheit im Nous, wobei die Ganzheit, die Einheit und Vielheit in sich aufnimmt, mittels einer „vielheitlichen Kraft" bewirkt wird, wie Plotin in den Zeilen 17–18 näher ausführt. Das Verhältnis des einen Gottes, der alle anderen Götter ist, wie z. B. Kronos, auf den Kapitel 13 der Schrift V, 8 anspielt, der alle anderen Götter (außer Zeus) in sich enthält, nachdem er sie verschlungen hat, deutet Plotin als Verhältnis der All-Kraft zu den mit ihr verbundenen Kräften. Diese All-Kraft, die der Nous ist, wird als

---

[234] Dieser Aspekt wird von Plotin durch die anaphorische Geminatio εἰς ἄπειρον μὲν ἰοῦσα, εἰς ἄπειρον δὲ δυναμένη in 9, 25–26 nachdrücklich hervorgehoben.

[235] Daß beide Aspekte dieser einen All-Kraft zu differenzieren sind, deutet Plotin durch die μέν-δέ-Konstruktion an, durch die er die beiden Partizipien gegeneinander abhebt.

[236] In Zeile 13 von III, 8, 5 lese ich mit den *addenda ad textum* zu dieser Stelle ἐνέργεια als eine *emendatio probanda*, die dem Denken Plotins eher entspricht als die eindeutig aristotelisch motivierte bisherige Wendung ἐνεργείᾳ. Die Formulierung πανταχοῦ φθάνει aus III, 8, 5, 13 wird also möglicherweise von Plotin in V, 8, 9, 27–28 mit ποῦ γάρ τι ἔστιν εἰπεῖν, ὅπου μὴ φθάνει aufgenommen.

[237] Zum Nous als Ganzheit und zugleich Vielheit von Kräften s. auch Schrift VI, 2, 21, 3–11.

πολλῇ[238] bezeichnet, weil sie in sich schon intentional strukturiert ist, also die Differenz von Wahrnehmendem und Wahrgenommenem aufweist, wie aus der Analyse der in der Schrift VI, 7 dargestellten Entwicklung vom Proto-Nous zum Nous und den Erörterungen zur Schrift V, 3 deutlich wurde. Zugleich begründet die Annahme, daß jeder einzelne Gott, bzw. jede einzelne Kraft alle anderen Kräfte ist, wie auch die All-Kraft / der eine Gott alle anderen ist, die vollständige gegenseitige Durchdringung und eine spezifische, kraftartige Identität. Diese Identität ermöglicht die Harmonisierung von Einheit und Vielheit zur und als Ganzheit,[239] der Plotin durch das „Zugleich" zusätzlich Ausdruck verleiht. Die hier als notwendig vorausgesetzte Fähigkeit zu einer vollständigen gegenseitigen Durchdringung ist, wie an Hand von Kapitel 7 aus der Schrift VI, 4 gezeigt worden ist, wesentliches Merkmal des plotinischen Kraftverständnisses, so daß Plotin es nutzen kann, um die Vorstellung der vollständigen gegenseitigen Durchdringung aus ihm abzuleiten und sie so zu begründen.[240] An dieser Stelle scheint es zur weiteren Erörterung hilfreich, an das Gedankenexperiment aus VI, 4, 7 zu erinnern, um Plotins Kraftverständnis eingehender zu betrachten, damit auf diesem Weg der Sinn seiner Anwendung in V, 8, 9 einsichtig wird; denn dort geht es um das Verhältnis zwischen verschiedenen Kräften, das als eine gegenseitige Durchdringung verstanden wird. So soll durch den Rekurs auf VI, 4, 7 gezeigt werden, wieso Plotin den Kraft- und den darauf basierenden Lichtbegriff derartig funktionalisieren kann.

In VI, 4, 7, 44 charakterisiert Plotin das Licht als reine Kraft (Dynamis), deren Überräumlichkeit die Grundlage für die Beantwortung der Frage bietet, die am Anfang des Kapitels in 7, 1 gestellt wurde: Wie kann sich das, was mit sich identisch ist, über alles erstrecken? Die Antwort gibt Plotin in den Zeilen 7, 44–47. Dies ist möglich, wenn das Geistige als reine, überräumliche Kraft

---

[238] S. u. zu V, 8, 9, 18 mit Anm.

[239] Diese Vorstellung einer als kraftartige Identität verstandenen Ganzheit wird von Plotin in V, 3, 12 in aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen:, 1–3, 7–8 „Was steht denn aber im Wege, daß es in diesem Sinne Vielheit sei, solange es als Substanz einheitlich bleibt? Wenn man bei Vielheit nämlich nicht an Zusammensetzung sondern an die Wirkungskräfte denkt. (12, 1–3) [...] Das aber lassen wir wohl für den Geist gelten [...]." (12, 7–8) (Καὶ τί κωλύει οὕτω πλῆθος εἶναι, ἕως ἐστὶν οὐσία μία; Τὸ γὰρ πλῆθος οὐ συνθέσεις, ἀλλ' αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ τὸ πλῆθος. [...] Τοῦτο δὲ τῷ μὲν νῷ συγχωροῦμεν [...]; Übs. Harder) Da die οὐσία ebenfalls leicht als Kraft, nämlich als ἐνέργεια τῆς οὐσίας verstanden werden kann (vgl. Abschnitt II.1.3 zu V, 4, 2, 26–33), liegt der Bezug zwischen V, 8 und V, 3 nahe.

[240] Letztlich wird diese Vorstellung möglicherweise vorbereitet durch Platons Aussage in 477 c1 der *Politeia,* daß die Dynameis eine gewisse Art der Seienden seien: Φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, denn erst sie legitimiert die Anwendung des Dynamis-Begriffs im Noetischen, denn nur hier gibt es τὰ ὄντα.

verstanden wird. Daraus ergibt sich für Plotin eine weitere Konsequenz: Da er Teilbarkeit von Gebundenheit an den Raum abhängig macht[241], sind die als überräumlich charakterisierten Dynameis nicht teilbar.[242] Das hat zur Folge, daß sie, „wo" sie sind, immer als ganze sind.[243] Auf Kapitel 9 der Schrift V, 8 angewendet folgt daraus, daß die All-Kraft in den einzelnen Kräften als ganze sein muß, was wiederum auch heißt, daß in dieser Hinsicht jede einzelne Kraft das Ganze ist und auch die einzelnen Kräfte nur als ganze zueinander in einem Verhältnis stehen können.[244]

Die Vorstellung der vollständigen gegenseitigen Durchdringung oder Durchmischung macht den zweiten wesentlichen Aspekt dieses abstrakten, ontologisch-logischen Verhältnisses zwischen Ganzem und Teilen aus.[245] Die Zeilen 8^2, 21–22 der Schrift IV, 7 legen die Annahme nahe, daß die vollständige Durchmischung nur Unkörperlichem möglich ist. Dynameis sind unkörperlich, können sich also vollständig gegenseitig durchdringen. So gelingt es Plotin mittels seines Kraftbegriffs, den „räumlich oder zumindest quantitativ bestimmten Teilbegriff"[246] zu überwinden.[247] Danach kann er das gegenseitige Durchdringen der Ideen, von denen jede einzelne alle anderen mitenthält und das Ganze ist, wie auch der sie umfassende Nous ganz in jeder einzelnen anwesend ist, ohne sich zu zerteilen, als Kräfteverhältnis denken und darstellen. Damit erreicht er die für die Abwehr eines Skeptiker-Arguments, das im folgenden erörtert wird, so notwendige „verflochtene Komplexität (συμπλοκὴ[248] καὶ σύνθεσις) bei gleichzeitiger vollständiger Durchdringung und einer Art Identität."[249] Im Noetischen ist also alles „zusammt"[250] (Harder) oder „zugleich", wie es Plotin in 9, 19 ausdrückt und damit auf die Wendung in 9, 2–3 zurückweist,[251] mit der das Gedankenexperiment beginnt, und mit der

---

[241] Dies wird aus VI, 4, 8, 34–36 deutlich.

[242] Gleiches leitet Plotin in VI, 4, 8, 15–19 aus der Stofflosigkeit direkt ab.

[243] VI, 4, 9, 29–32.

[244] Vgl. unten Abschnitt III.5.2.1 zu Syrianus, *In Metaphysica* 85, 19–22.

[245] Vgl. Armstrong, Architecture 78, der jedoch den Kraftcharakter des Nous bei seiner Behandlung dieses Problems nicht berücksichtigt und daher auch bei seiner Interpretation der Lichtmetaphorik an dieser Stelle andere Akzente setzt.

[246] Buchner, Plotins Möglichkeitslehre 140.

[247] Buchner, Plotins Möglichkeitslehre 140.

[248] Die von Crystal hier angeführte συμπλοκή aus VI, 2, 21, 56 greift vielleicht ein platonisches Motiv auf, vgl. R. 533 c5 συμπέπλεκται. Auffällig ist, daß auch bei Platon das „Zusammenflechten" direkt mit dem Verhältnis verschiedener Dynameis zueinander zusammenhängt.

[249] Crystal, Structure of self-intellection 276. Dazu auch Armstrong, Architecture 40 Anm. 1.

[250] ὁμοῦ δέ εἰσι (V, 8, 9, 19).

[251] ὁμοῦ in 9, 19 nimmt ὁμοῦ aus 9, 3 auf.

er außerdem erneut das zentrale Motiv des „Zugleich" aufgreift. Jedes Einzelne enthält oder ist als ganzes alle anderen als ganze (9, 16), d. h. der Nous als All-Kraft kann, wenn er sich selber, bzw. seine Inhalte wahrnimmt, sich immer nur als ganzen erfassen, wie es durch Unteilbarkeit und restlose Durchdringbarkeit, die wiederum durch den Kraftcharakter erklärt sind, bedingt ist. Es läßt sich vermuten, daß Plotin dieses Konzept, auf dessen Schwierigkeit die Tatsache hinweist, daß Plotin im Gebet darum bitten läßt, weil der Mensch es sich nicht selbst erwirken kann,[252] in der Auseinandersetzung mit Sextus Empiricus entwickelt hat.[253] Plotin geht wohl davon aus, daß er durch die Darstellung der Verhältnisse im Nous als Integration von Kräften in eine All-Kraft einerseits die Differenz von Subjekt und Objekt bewahren[254] und andererseits zugleich erreichen kann, daß der Nous sich nur als ganzer ganz wahrnimmt. Diese Verbindung hatte Sextus in Adv. Mathematicos VII 311–312 für unmöglich erklärt.[255] Für die Einheitlichkeit der noetischen Hypostase ist sie jedoch wesentlich, und daher muß sie von Plotin aufrechterhalten und gegen skeptische Kritik gesichert werden. Der als intentional strukturierte Kraft verstandene Nous[256] erkennt immer das Ganze mit, wenn er einen „Teil" seiner selbst wahrnimmt, denn jedes „Einzelne" ist alles, d. h. das Ganze, da alles in der noetischen Kräfteganzheit zu Einem zusammen ist (9, 16–17). Erklärt wird dieses Verhältnis durch die wesentlichen Eigenschaften von „Kraft", die es Plotin ermöglichen, diese Ganzheit als ein „Zugleich" zu etablieren. Dazu kann er auf diese Weise, wie im Zusammenhang mit V, 3 erörtert, den Nous nicht nur mit seinen Erkenntnisobjekten identifizieren, weil jedes von ihnen der ganze Nous ist, sondern auch mit der ihm eigenen Erkenntnistätigkeit. In V, 3 setzt Plotin Licht und Sehen gleich, um diesen Sachverhalt darzustellen. In seiner Spätschrift nimmt Plotin damit

---

[252] Plotins Wendung, einen Gott um die Gabe der Vision zu bitten, deutet somit auch auf einen Unsagbarkeitstopos hin, der eng mit dem im wesentlichen mystischen Charakter dieser Vision verknüpft ist, worauf Sommer, Mystik Plotins 27–30 hinweist.

[253] Siehe Crystal, Structure of self-intellection 264–266. Crystal geht jedoch nicht auf die Rolle ein, die Plotins Kraftverständnis in diesem Zusammenhang besitzt.

[254] Die Wahrung dieser Differenz deutet Plotin in V, 8, 9, 18 durch πολλῇ an; sie ist wesentliches Merkmal des Nous als Kraft in ihrer Entwicklung aus ihrem Ursprung heraus, wie aus VI, 7 erhellt. Daß πολύς in diesem Sinne zu verstehen ist, wird deutlich durch die Verwendung des gleichen Begriffs in V, 3, 11, 25–12, 3, bes. 11, 25–26: ὅτι πολύς ἐστι, da πολύς hier eindeutig die Vielheit der intentionalen Struktur von Denken meint. Zu dieser Bedeutung von πολύς vgl. auch Bussanich, Relation 222. Auf diese Weise bleibt die hier von Plotin vorgelegte Nous-Darstellung verbunden mit der, die er in VI, 7 im Zuge der Darstellung der Entwicklung des Nous aus dem Einen heraus anführt.

[255] Siehe Crystal, Structure of self-intellection 265.

[256] Vgl. die Interpretation der Schrift V, 3.

die Vorstellungen des religiösen Gedankenexperiments aus V, 8 auf, das die Hypostase Nous als Ganzheit von Kräften anschaulich zu machen sucht. Dahinter steht offensichtlich Platonisches: Im Sonnengleichnis wurden Denken, Gedacht-Werden (was bei Plotin dem Noeton entspräche) und die sie tragende Ganzheit (das Seiende) als Kräfte verstanden, so daß Plotin die grundlegende Vorstellung, den Modus des Noetischen als Kräfteverhältnis zu verstehen, bereits bei Platon vorfand.[257] Allerdings faßt Plotin die bei Platon für sich bestehenden Kräfte in eine zusammen.[258] Das mußte er tun, um den Skeptiker-Argumenten zu entgehen und die Einheit des Nous zu wahren. Wesentlich ist dabei die gegenüber Platon differenzierter entwickelte Kraftvorstellung, die dieses Zusammenfassen überhaupt erst möglich macht.

So weist die Wahrnehmung des Nous, sein Denken, bisher folgende Merkmale auf: es ist ein Erfassen des Ganzen auf einmal[259] *(totum simul),* das, wie Emilsson zeigt[260], aufgrund seines intuitiven Charakters nichtpropositionales oder vielmehr überpropositionales Wissen ist und sich auch dadurch vom diskursiven Denken, der Dianoesis, unterscheidet. Daneben ist ein weiterer Punkt zu beachten, der die Wahrnehmung und die Seinsweise des Nous als kraftartiger Einheit wesentlich kennzeichnet, da gerade diese Charakteristik des Nous meiner Ansicht nach das metaphysische Grundgerüst der Gedankenbilder in V, 8 ausmacht.

Bereits im Zuge der Erörterung von V, 5 habe ich gezeigt, daß das Licht, um eine untrügliche Wahrnehmung seiner selbst zu garantieren, dem Nous innerlich, d. h. mit ihm wesensgleich sein muß. Diese Identität zwischen Nous und Noeta, seinen Inhalten oder Ideen, macht ein weiteres wesentliches Merkmal der Wahrnehmung aus, wie sie für den Nous eigentümlich ist. Auch diese Identität ist Ausdruck eines zugleich erkenntnistheoretischen und ontologischen Sachverhalts, den es in seiner spezifischen Verquickung darzustellen gilt. Dabei ist die Auseinandersetzung Plotins mit bestimmten Ansichten des Aristoteles zu berücksichtigen, die meiner Ansicht nach ebenfalls dazu dient, den Nous als kraftartige Einheit darzustellen. Aus den Abschnitten 4, 44–47 und 5, 14–17 der Schrift V, 8 wird deutlich, daß diese Identität bereits früh in der Schrift gefordert und danach im Gedankenexperiment von V, 8, 9 thematisiert wird. Denkvorgang (in Kap. 4 und 5 als Sophia bezeichnet, die mit Noesis gleichzusetzen ist), Denkobjekt und Denkendes, Noesis, Noeton

---

[257] S. o. Abschnitt I.1.

[258] Vgl. Crystal, Structure of self-intellection 283 f.

[259] Vgl. auch 6, 1–9.

[260] Siehe Emilsson, Cognition 241 f.

und Nous müssen zueinander in einer Identitätsbeziehung stehen.[261] Die Identität von Nous und Noesis wurde bei der Interpretation der Schrift V, 3 – immer in Bezug auf die Lichtthematik – erarbeitet und dabei durch den Kraft-Charakter des Lichtes begründet, der die Vorstellung eines aktiven und damit sehenden Lichtes in Kombination mit den peripatetischen Geistmodellen grundsätzlich denkbar machte. Die Gleichheit von Nous und Noeton wurde im Zusammenhang der Interpretation der Schrift V, 5 in Verbindung mit Untersuchungen zu Kapitel III, 8, 8, 6–8 und 10–11 erörtert. So werden die in VI, 7 festgestellten Differenzierungen, die dem Zweck dienen, den sich entwickelnden Nous in seiner Eigenheit vom Einen zu unterscheiden, relativiert. Erleichtert wird die Zusammenschau aller dieser Schriften in ihrem Bezogensein aufeinander durch die integrierende Leitvorstellung von „Licht" als Kraft. Die dreifache Identität wird, wie gezeigt, auch in V, 8 aufgegriffen und soll nun auf ihren epistemologischen Hintergrund hin untersucht werden.

Crystal[262] und Emilsson[263] haben die Defizienz sowohl der sinnlichen Wahrnehmung als auch des diskursiven Denkens, wie sie Plotin wohl verstand, dargestellt: Aufgenommen (also wahrgenommen) werden bei beiden Arten der Erkenntnis lediglich von außen an das Subjekt der Wahrnehmung herantretende Eindrücke (τύποι oder εἴδωλα) dessen, was wahrgenommen wird. Daher fehlt die direkte Verbindung mit dem wahrgenommenen Objekt, oder, plotinisch formuliert, das Objekt ist dem Erkennenden nicht innerlich. Diese Art der Wahrnehmung ist für Plotin, wie oben Abschnitt II.1.2 zu V, 5, 1 gezeigt, anfällig für Fehlurteile und Täuschungen, und deshalb ist sie dem Nous unangemessen.[264] Kann die auf diesem Wege notwendig gewordene „Inwendigkeit" so gedacht werden, daß sie einerseits als Identität verstanden werden kann, wie III, 8, 8, 6–9 und 10–11 und auch V, 8, 4, 44–47 und 5, 14–17 nahelegen, und andererseits als Kräfteverhältnis, wie es das Gedankenexperiment in V, 8, 9 und die gesamte bisherige ontologisch geprägte Nousinterpretation verlangen? Kann also die von Plotin postulierte ternäre Identitätsstruktur des Nous als Kräfteverhältnis aufgefaßt werden, das den Nous gegen die Angriffe der Skeptiker immunisiert? Eine Lösung des Problems bedeutet der Ansatz Emilssons, der in diesem Zusammenhang das En-

[261] Siehe Szlezák, Nuslehre 126 ff. und oben Abschnitt II.1.4.

[262] Crystal, Structure of self-intellection 267–269.

[263] Emilsson, Cognition 220–225.

[264] Auch hier steht Plotin in der Auseinandersetzung mit den Skeptikern, siehe Crystal, Structure of self-intellection 268 und Anm. 16.

ergeiai-Schema zur Anwendung bringt:[265] Bei der Erörterung des Energeiai-Schemas wurde bereits deutlich, daß die zweite, aus der ersten heraustretende Wirkkraft als deren Abbild verstanden wird. Der Begriff des Abbildes (εἴδωλον)[266] erlaubt aufgrund seiner bereits bei Platon festgelegten erkenntnistheoretischen Konnotation die von Emilsson vorgenommene Anwendung des Energeiai-Schemas auf das Problem der Wahrnehmung, da Plotin durch seine Verwendung signalisiert, daß sein Schema nicht ausschließlich ontologisch verstanden werden soll. Hinsichtlich einer Theorie der Wahrnehmung entwickelt Emilsson also folgendes Prinzip:

> Ein Wahrnehmungsvermögen, das an sich nicht im Besitz der wesensmäßigen Energeia [ἐνέργεια τῆς οὐσίας] seines Objekts ist, kann seine Objekte bestenfalls durch ihre zweite, nach außen gerichtete Energeia [ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας] wahrnehmen, d. h. es nimmt ihre Abbilder wahr. Dies begründet sich darin, daß nicht im Besitz der wesensmäßigen Energeia zu sein nach Plotins Ansicht bedeutet, daß das betreffende Vermögen von seinem Objekt affiziert werden muß. Affizieren wiederum bedeutet, auf etwas anderes eine Wirkung ausüben, was definitionsgemäß Eigenschaft der zweiten Energeia, im Gegensatz zur wesensmäßigen, ist.[267]

Bezüglich des Nous, der in seiner Art der Wahrnehmung über sinnlicher Wahrnehmung und diskursivem Denken stehen muß, da sie niedrigeren Hypostasen angehören und Unsicherheiten ausgesetzt sind, bleibt nur eine Folgerung: Die ἐνέργειαι τῆς οὐσίας von Nous und Noeta (den Ideen, bzw. den τὰ ὄντα) müssen dieselben sein, oder in den Worten von V, 5: die Objekte der Wahrnehmung des Nous dürfen demselben nicht äußerlich, sondern müssen ihm innerlich[268] sein, wie das Licht, das der Nous in V, 5 zum Objekt seiner Wahrnehmung macht, sein innerliches und nicht ein äußerliches ist.

---

[265] Siehe Emilsson, Cognition 224–228.

[266] In IV, 9, 7 wird dieser Ausdruck durch den platonischen Begriff ὁμοίωμα ergänzt und erhält so zusätzliches Gewicht.

[267] Emilsson, Cognition 225.

[268] Emilsson, Cognition 227 deutet die „Innerlichkeitsthese" in dieser Hinsicht: "Plotinus's celebrated doctrine that the intelligibles are internal to Intellect should be interpreted as the claim that Intellect's primary activity and that of the intelligibles is one and the same activity. In other words, Intellect knows the intelligibles by their internal activity and this could not be the case unless Intellect and this activity were identical." Emilsson weist allerdings mit Recht in Anm. 21 seines Beitrags darauf hin, daß diese Art der Identität die grundsätzliche Differenz von Subjekt und Objekt innerhalb des Nous nicht aufhebt. Vgl. Sommers Interpretation der panenhenischen Mystik: Sommer, Mystik Plotins 27–30 und 85–86; siehe auch die entsprechende Anmerkung dieser Arbeit zur Bedeutung des Begriffs πολύς in diesem Zusammenhang.

Das Verhältnis zwischen Denkendem und Denkobjekt als Identität thematisiert Plotin bereits in V, 9, 8, 11–22[269]. Dabei erweitert er es um die Denkbewegung und grenzt es deutlich gegenüber dem menschlichen Denken ab:

> ἐπεὶ δὲ τὸ ὂν τοῦ νοῦ προεπινοεῖν ἀνάγκη, ἐγκεῖσθαι δεῖ τίθεσθαι ἐν τῷ νοοῦντι τὰ ὄντα, τὴν δὲ ἐνέργειαν καὶ τὴν νόησιν ἐπὶ τοῖς οὖσιν, οἷον ἐπὶ πῦρ ἤδη τὴν τοῦ πυρὸς ἐνέργειαν, ἵν' ἓν ὄντα τὸν νοῦν ἐφ' ἑαυτοῖς ἔχῃ ἐνέργειαν αὐτῶν. Ἔστι δὲ καὶ τὸ ὂν ἐνέργεια· μία οὖν ἀμφοῖν ἐνέργεια, μᾶλλον δὲ τὰ ἄμφω ἕν. Μία μὲν οὖν φύσις τό τε ὂν ὅ τε νοῦς· διὸ καὶ τὰ ὄντα καὶ ἡ τοῦ ὄντος ἐνέργεια καὶ ὁ νοῦς ὁ τοιοῦτος· [...] Ἐπινοεῖταί γε μὴν μεριζομένων ὑφ' ἡμῶν θάτερα πρὸ τῶν ἑτέρων. Ἕτερος γὰρ ὁ μερίζων νοῦς, ὁ δὲ ἀμέριστος καὶ μὴ μερίζων τὸ ὂν καὶ τὰ πάντα.
>
> Da es aber notwendig ist, das Seiende [τὸ ὄν] vor dem Geist zu denken, muß man festsetzen, daß die Seienden [τὰ ὄντα] im Denken liegen und daß als deren Energeia aber auch die Noesis bei den Seienden ist, wie z. B. schon die Energeia des Feuers beim Feuer ist, damit [die Seienden] den Geist, der Eines mit ihnen ist,[270] als ihre Energeia bei sich haben. Es ist aber auch das Seiende [τὸ ὄν] als Energeia: Eine Energeia ist also beiden, vielmehr sind die beiden Eines. Eine einzige Natur[271] also sind das Seiende [τὸ ὄν] und der Geist, und deshalb auch sowohl die Seienden als auch die Energeia des Seienden als auch der derartige Geist [...]. (8, 11–18) Nur von uns, die wir unterteilen, wird das eine [als anderes] vor dem anderen gedacht. Denn der unterteilende Geist ist eines, etwas anderes ist der Geist, der ohne Teile ist und der nicht unterteilt, der das Seiende [τὸ ὄν] und die Allheit der Seienden ist. (8, 19–22; Übs. nach HBT)

Die Identifikation der Energeiai von Denkendem, Denken und Denkobjekt, auf die es Plotin ankommt und die es ermöglicht, die Identitätsstruktur innerhalb des Nous als Kräfteverhältnis zu verstehen, vollzieht sich als Auseinandersetzung[272] mit Aristoteles[273], dessen Position in Zeile 11 den Ausgangspunkt der Überlegung bildet, und die schließlich in Zeile 20 als menschlich und damit dem Nous unangemessen zurückgewiesen wird.[274] Abgelehnt wird, wie Szlezák nachdrücklich zeigt, die „Priorität des Denkgegenstan-

---

[269] Siehe zu diesem Textabschnitt auch die Interpretationen von Emilsson, Cognition 228; Szlezák, Nuslehre 130 und Bussanich, Relation 230.

[270] Vgl. Szlezák, Nuslehre 130 Anm. 408.

[271] Hier kann φύσις als οὐσία verstanden werden, vgl. Sleeman / Pollet 1093–94 s. v. φύσις b4.

[272] Zu Plotins Vorgehen, auf bestimmte Positionen oder Einwände gleichsam erwidernd einzugehen, ohne diese Positionen oder Einwände genau zu bezeichnen, siehe Bussanich, Relation 4.

[273] Zur Position von Aristoteles, die Plotin hier abweist, s. Szlezák, Nuslehre 58 und 128 ff.

[274] θάτερα πρὸ τῶν ἑτέρων nimmt τὸ ὂν τοῦ νοῦ προεπινοεῖν aus 8, 11 auf und macht so den Bezug deutlich, so daß die Auseinandersetzung mit Aristoteles die Erörterung gleichsam umrahmt.

des"[275] gegenüber dem Denken selbst. Dieses Vorhergehen des Denkobjekts läßt sich für Aristoteles aus Metaph. 1072 b19 f. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ in Kombination mit 1072 a30 νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται ableiten.[276] Ab ἐγκεῖσθαι in Zeile 11 beginnt Plotin, seine Widerlegung gegen diesen aristotelischen Standpunkt zu entwickeln. Zuerst verlegt er die Denkobjekte (τὰ ὄντα) in das Innere des Nous. Hierbei handelt es sich um die bereits festgestellte metaphorische Umschreibung des Identitätsverhältnisses, die im folgenden expliziert wird. In einem zweiten Schritt setzt Plotin das Denken, das er explizit als Energeia hervorhebt (Z. 12–13), mit der ἐνέργεια τῆς οὐσίας der Denkobjekte gleich, wie das Feuerbeispiel zeigt, das in einem deutlichen Zusammenhang mit V, 4, 2, 31–35[277] steht. Damit wären Denkobjekte und Denken wesensgleich. Das Ziel dieses Vorgehens nennt der ἵνα-Satz in Zeile 14–15: Die Energeia der Denkobjekte, bei der es sich aufgrund der angestrebten und in Zeile 16–17 erfolgenden Gleichsetzung nur um die ἐνέργεια τῆς οὐσίας handeln kann, denn nur diese macht das Wesen einer Sache aus und ermöglicht dadurch die vollständige Gleichsetzung, soll der mit ihnen identische Nous sein. Hinter dieser Absicht steht die implizite Prämisse, daß Nous und Noesis miteinander identisch sind. In Zeile 15–17 schließlich wird die Identität von τὸ ὄν und Nous erwiesen, denn auch das Denkobjekt an sich ist Energeia. Da diese von Plotin bereits mit der Noesis identifiziert wurde, die unausgesprochen mit dem Nous gleichgesetzt wird, entsprechen auch Nous und Denkobjekt einander. Folglich ist eine peripatetische Differenzierung, die eine Abhängigkeit und damit eine Verschiedenheit zwischen Denkobjekt und Denken vornimmt, der wahren Zuständlichkeit im Nous nicht angemessen.

Zusätzlich zur Abwehr bestimmter peripatetischer Anschauungen legt Plotin in dieser frühen Schrift den Grundstein für wesentliche, aber auch spätere Ausformungen seiner Geist-Hypostase. Die verwendete Begrifflichkeit[278] und

---

[275] Szlezák, Nuslehre 128 f. Mit dem Denkgegenstand ist das τὸ ὄν gemeint. Der Singular mag sich hier aus dem Umstand erklären, daß das Seiende allgemein das Objekt der intentionalen Struktur der Wahrnehmung bezeichnet. Trotzdem bleibt der Wechsel des Numerus von τὸ ὄν zu τὰ ὄντα in dieser Passage rätselhaft. Bussanich differenziert zwar zwischen τὸ ὄν und τὰ ὄντα, relativiert aber den Geltungsanspruch seiner Interpretation, da er die Ansicht vertritt, Plotin habe den gesamten Problemkomplex nicht vollständig systematisch aufgearbeitet (Relation 230–231).

[276] Siehe Szlezák, Nuslehre 128 und Anm. 404.

[277] Siehe Abschnitt II.1.3 zu V, 4, 2, 26–33. Grundsätzlich wird diese Vorstellung ermöglicht durch Platon, *Sophistes* 247 e3, wo Platon die Seienden als Dynamis bestimmt: [...] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.

[278] Statt wie in den vorausgehenden Kapiteln der Schrift V, 9 den Begriff δύναμις zu benutzen, verwendet Plotin nun im selben Kontext das Synonym ἐνέργεια.

besonders das Feuerbeispiel weisen deutlich auf die nur wenig spätere[279] Schrift V, 4 voraus. Es liegt daher nahe anzunehmen, daß der Ineinssetzung in V, 9 das Energeiai-Schema zugrunde liegt und daß es somit bereits früh eine Anwendung auf ein epistemologisches Problem erfährt. Geht man also mit Emilsson davon aus, daß die Wahrnehmung des Nous unter Zuhilfenahme des Energeiai-Schemas erklärt werden kann, läßt sich die Identität von Nous, Noesis und Noeton nach V, 9, 8 dadurch erklären, daß sie dieselbe wesensmäßige Energeia besitzen. Da diese, wie Plotin in V, 4, 2 aufzeigt, mit dem Wesen einer Sache identisch ist, müssen daher auch Nous, Noesis und Noeton hinsichtlich ihrer Ousia identisch sein.

Daher überrascht es nicht, daß auch der Schluß von V, 4, 2 den Bezug des Energeiai-Schemas auf die Wahrnehmung des Nous, die als Identität verstanden wird, vorstellt:

> νοῦς δὴ καὶ ὂν ταὐτόν. Οὐ γὰρ τῶν πραγμάτων ὁ νοῦς – ὥσπερ ἡ αἴσθησις τῶν αἰσθητῶν – προόντων, ἀλλ' αὐτὸς (νοῦς τὰ πράγματα), εἴπερ μὴ εἴδη αὐτῶν κομίζεται. Πόθεν γάρ; Ἀλλ' ἐνταῦθα μετὰ τῶν πραγμάτων καὶ ταὐτὸν αὐτοῖς καὶ ἕν.
>
> Der Geist also und das Seiende [τὸ ὄν] sind dasselbe. Denn der Geist richtet sich nicht auf seine Objekte, wie die Sinneswahrnehmung auf das Sinnliche, als auf vorher Vorhandenes, sondern der Geist ist selbst seine Objekte, da er unmöglich Abbilder[280] von ihnen empfangen kann (denn woher sollten die kommen?). Statt dessen ist er an derselben Stelle[281] mit seinen Objekten, mit ihnen identisch und Eines. (2, 43–48; Übs. HBT)

Es wird deutlich, daß die Identitätsstruktur innerhalb des Nous auch hier wieder durch das unmittelbar vorher eingeführte Energeiai-Schema erklärt wird, indem Plotin es aus der nousspezifischen Art der Wahrnehmung ableitet. Entschieden weist das für den Nous abgelehnte Vorhersein der Wahrnehmungsobjekte auf V, 9, 8[282] und den aristotelischen Standpunkt zurück, der auch in dieser Passage durch das Kräfte-Schema überwunden wird, dessen Anwendung Identität statt Differenz bedeutet. So läßt sich auch an dieser Textstelle erkennen, daß Plotin von der Erkenntnisform des Geistes auf dessen ontologische Struktur schließt, die sich ihm als ganzheitliche Kraft, die in sich Vielheit und Einheit aufhebt, darstellt. Abschließend formuliert Plotin diesen Sachverhalt in aller Deutlichkeit im fünften Kapitel der Schrift V, 3:

---

[279] V, 9 ist nach chronologischer Zählung die fünfte, V, 4 die siebente Schrift Plotins.

[280] εἴδη in 2, 46 läßt an die Formulierung in IV, 5, 7, 13–23 denken und steht so – abgesehen vom kontextuellen Zusammenhang in V, 4, 2 – direkt mit dem Kräfteschema in Verbindung.

[281] Diese Formulierung scheint zu V, 8, 9, 19–20 eine Beziehung zu besitzen.

[282] Vgl. προόντων in V, 4, 2, 45 mit προεπινοεῖν in V, 9, 8, 11.

> Εἰ οὖν ἐνέργεια καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια, ἓν καὶ ταὐτὸν τῇ ἐνεργείᾳ ἂν εἴη· ἓν δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ ὂν καὶ τὸ νοητόν· ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.
>
> Ist [der Nous] also Energeia und sein Wesen seine[283] Energeia, dann wird er wohl Eines sein und Dasselbe aufgrund der Energeia. Eines ist auch aufgrund der Energeia das Seiende und das Denkobjekt. Eines werden wohl alle zugleich sein, Geist, Denken, das Denkobjekt. (5, 41–43; Übs. nach Beierwaltes)[284]

Besonders die Wendung ἓν ἅμα πάντα ἔσται[285] läßt die inhaltliche Beziehung der im Zusammenhang mit dem Energeiai-Schema besprochenen Stellen zum Ausgangspunkt der Interpretation, dem Gedankenexperiment aus V, 8, 9 mit dem Motiv des „Zugleich" klar erkennen.[286] Das epistemologisch-ontologische Energeiai-Konzept wird von Plotin dann noch durch die Anwendung der einer Kraft wesentlichen Eigenschaften der Überräumlichkeit und Stofflosigkeit zur Erklärung der Struktur des Nous vervollständigt. Beide Aspekte zusammengenommen machen die doppelte epistemologische Stoßrichtung Plotins in V, 8, 9 aus: Der Aspekt von Stofflosigkeit und Überräumlichkeit sichert, wie oben gezeigt, die Möglichkeit, gleichzeitig Ganzheit und Vielheit für die (Selbst-) Erkenntnis des Nous gegen die Einwürfe der Skeptiker zu wahren, und begründet gegen deren Ansicht Plotins Lehre, daß der Nous auch immer sich als Ganzes wahrnimmt, wenn er seine Inhalte wahrnimmt und daß er immer alles zugleich auffaßt,[287] so daß alle Anforderungen des *totum simul* erfüllt werden, das allein der dem Nous angemessene Wahrnehmungsmodus ist.[288] Der Aspekt der Identität der Energeiai von Weisheit und Seienden[289] wiederum begründet die unangreifbare Sicherheit der Wahrnehmung des Nous an sich. Diese Identität bedeutet zusätzlich, daß die

---

[283] Indem αὐτοῦ von Plotin ἀπὸ κοινοῦ gesetzt wird, gelingt ihm eine stilistisch sehr ansprechende Darstellung der Einheit von Energeia und Ousia.

[284] τῇ ἐνεργείᾳ ist, wie Buchner, Plotins Möglichkeitslehre 18 darlegt, nicht mit dem aristotelischen ἐνεργείᾳ ohne Artikel zu verwechseln, wie vor allem auch der Bezug zu V, 3, 7, 21–26 unmißverständlich klar macht. Mit Energeia ist hier die Energeia des aus V, 4, 2 bekannten Schemas gemeint, die, wie an V, 9, 8 gezeigt werden konnte, sowohl die epistemologische wie auch ontologische Einheit des Nous sichert. Vgl. Szlezák, Nuslehre 129 f.

[285] V, 3, 5, 43.

[286] Vgl. z. B. mit V, 8, 9, 2–3: ἓν ὁμοῦ πάντα oder 9, 16: εἷς ὢν καὶ πάντες.

[287] Dies wird von Plotin auch in V, 3, 6, 6–8 thematisiert, siehe Crystal, Structure of self-intellection 281.

[288] Bussanich, Relation 6 weist auf die besondere Bedeutung von νόησις und νοεῖν hin. Die Übersetzung mit „Denken" / „denken" gibt nur unzureichend den Sachverhalt des untrüglichen intuitiv-ganzheitlichen Erfassens wieder, den diese griechischen Begriffe bei Plotin besitzen.

[289] οὐσία ist hier gleichzusetzen mit τὰ ὄντα, vgl. Sleeman / Pollet 296 s. v. εἶδος c.

Wahrnehmung des Nous immer schon Selbstwahrnehmung[290] ist und sichert letztendlich die ontologische Einheit des Nous. Da es sich bei beiden Aspekten um Verhältnisse derselben Kräfte handelt, lassen sie sich problemlos miteinander verbinden.

Die herausragende Rolle, die der Dynamis-Begriff und das Energeiai-Schema für die Erklärung der inwendigen (Erkenntnis-) Struktur des Nous besitzen, läßt vermuten, daß Plotin auch in diesem Zusammenhang das Licht zur Veranschaulichung und Erklärung der Sachverhalte heranzieht, und tatsächlich beschreibt er die innere Beschaffenheit des Nous in V, 8, 4, 4–10 und 22–23 unter Verwendung der Lichtmetaphorik, in deren Rahmen Plotin die Vorstellung des „Zugleich"[291] und der Transparenz zusammenführt:[292]

> διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερὸς εἰς τὸ εἴσω καὶ πάντα· φῶς γὰρ φωτί. Καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὖ ὁρᾷ ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἡ αἴγλη· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν μέγα, ἐπεὶ καὶ τὸ μικρὸν μέγα· καὶ ἥλιος ἐκεῖ πάντα ἄστρα, καὶ ἕκαστον ἥλιος αὖ καὶ πάντα. [...] ἐκεῖ δὲ ἐξ ὅλου ἀεὶ ἕκαστον καὶ ἅμα ἕκαστον καὶ ὅλον.
>
> Denn alles ist dort durchsichtig und es gibt kein Dunkles, Widerständiges, sondern jeder ist jedem sichtbar bis ins Innere hinein und in jeder Hinsicht, denn Licht ist [hier] durch Licht sichtbar. Denn es hat auch jeder alles in sich und sieht wiederum im Anderen alles, so daß jeder überall ist und alles alles und jeder Einzelne alles und unendlich[293] das Leuchten ist. Denn jedes Einzelne von ihnen ist groß, da auch das Kleine groß ist. Auch ist Helios dort alle Sterne und jeder Stern wiederum Helios und alle Sterne. [...] (4, 4–10) Dort aber ist das Einzelne immerdar aus dem Ganzen, es ist Einzelnes und Ganzes zugleich. (4, 22–23; Übs. HBT)

Plotin führt hier die Götterthematik aus dem dritten Kapitel der Schrift weiter und ergänzt sie um die Vorstellungen von Licht und Helios. Auf diese Weise wird Kapitel 9 mit seiner Götterepiphanie vorbereitet,[294] auf das zahl-

---

[290] Emilsson, Cognition 236 zeigt, daß die derartig bestimmte Wahrnehmung des Nous immer auch Selbsterkenntnis ist: "In terms of Plotinus's activity theory [gemeint ist das Energeiai-Schema], self-knowledge and knowledge of the ontologically primary each requires that the activity constituting the knower is identical with that constituting the known; what is known in each case cannot be other than the knowing subject. The structure of his argument is to establish first the identity of activity for subject and object in knowledge of the ontologically primary and then show that such identity also qualifies as Intellect's self-knowledge or self-thinking."

[291] Siehe V, 8, 4, 23: ... καὶ ἅμα ἕκαστον καὶ ὅλον.

[292] Zur Rolle des Lichtes in diesem Abschnitt siehe Beierwaltes, Metaphysik 103–106.

[293] ἄπειρος kann – zusätzlich zum Verweis auf 9, 25–26 – sowohl die Überräumlichkeit als auch das Fehlen fester innerer Strukturen bedeuten, da es in diesem Sinn bereits von Anaximander gebraucht wird, siehe KRS 120–121.

[294] Zur argumentatorischen Bewegung vom Konkreten zum Allgemein-Abstrakten siehe

reiche sprachliche und damit thematische Bezüge hinweisen.[295] Die verwendete Begrifflichkeit zeigt deutlich, daß bereits in Kapitel 4 alle im Zusammenhang mit Kapitel 9 besprochenen philosophischen Probleme implizit angesprochen werden: die Identität von Subjekt und Objekt der Wahrnehmung durch die Innerlichkeitsvorstellung, hinter der das Energeiai-Schema vermutet werden darf; ebenso die Vorstellung der Vereinbarkeit von Ganzheit und Vielheit, da auch in Kapitel 4, wie in Kapitel 9, jeder Gott alle anderen Götter ist und ein Gott zugleich alle Götter umfaßt (wenn man, wie ich es vorschlagen werde, ἥλιος als den Gott Helios versteht). Dem gesamten Vorstellungskomplex liegt vermutlich die bereits im Zusammenhang mit Kapitel 9 analysierte Kraftvorstellung zugrunde,[296] auf die deutlich durch ἄπειρος ἡ αἴγλη in 4, 8 Bezug genommen wird.[297] Alle diese Konzepte münden in drei Worten zusammen: φῶς γὰρ φωτί (4, 6), deren Bedeutung wesentlich mehr umfaßt, als es die eindeutig klingende Übersetzung vermuten läßt. Die Formulierung weist voraus auf die Schrift V, 3.[298] Die von Crystal[299] und in dieser Arbeit vorgeschlagenen Interpretationen zeigen, daß Plotin mit einer derartigen Formulierung die gesamte Struktur des Nous zu umschreiben vermag. Deshalb scheint es mir nicht abwegig, auch die extrem elliptische Wendung φῶς γὰρ φωτί aus 4, 6 in diesem umfassenden Sinn zu deuten, zumal Plotin meines Erachtens im unmittelbar davorstehenden Satz durch καὶ πάντα auf ein umfassendes Verstehen hinzuweisen scheint. Versteht man deshalb φῶς

---

unten zu V, 8, 4 in Beziehung zu V, 8, 9.

[295] ἐν αὐτῷ und ἐν ἄλλῳ πάντα in 4, 7 weisen auf 9, 15 ἐν αὐτῷ; ἕκαστον πᾶν in 4, 8 auf ἕκαστος πάντες in 9, 16; ἄπειρος ἡ αἴγλη in 4, 8 auf 9, 25–26 εἰς ἄπειρον; πανταχοῦ πάντα in 4, 7 auf die in 9, 27–28 thematisierte Überräumlichkeit und ἥλιος ἐκεῖ πάντα ἄστρα in 4, 9–10 auf εἷς ὢν καὶ πάντες in 9, 16. Die Zeilen 4, 22–23 machen einsichtig, daß es im vierten wie im neunten Kapitel auch um das Problem der Vereinbarkeit von Vielheit und Ganzheit geht, die Plotin seiner Nous-Vorstellung sichern muß, d. h. daß das ἅμα in Z. 23 auf das dem Nous wesentliche „Zugleich" hinweist.

[296] Sommer, Mystik Plotins 83 ff. deutet diese Passage als Ausdruck einer bestimmten, von ihm im Rückgriff auf Zaehner als panenhenisch bezeichneten Form mystischen Erlebens. Die hier vorgetragenen Beobachtungen sind mit diesem Ansatz kompatibel: Was spricht dagegen, daß sich Plotin eine mystische Erfahrung und ihre Merkmale metaphysisch durch Anwendung des Kraftbegriffs zu erklären sucht? Der Unterschied beider Ansätze liegt in ihrer „Reichweite". Während Sommer den Erklärungsrahmen auf ein mögliches persönliches Erleben ausweitet, das erstaunliche Äquivalenzen zum System Plotins aufweist, gehe ich weitestgehend systemimmanent vor. Konsequent spricht Sommer daher von einer „metaphysischen Theorie mystischer Erfahrung" (S. Abschnitt II.1.2 zu V, 5, 7). Im Zuge meiner Überlegungen zur Lichtmetaphysik Iamblichs werde ich einen ähnlichen Weg einschlagen.

[297] Besonders wenn man die Verbindung zu 9, 25–26 bedenkt.

[298] ἄλλῳ οὖν φωτὶ ἄλλο φῶς ὁρᾷ. (V, 3, 8, 21).

[299] Crystal, Structure of self-intellection 283–286 und o. Abschnitt II.1.4 zu V, 3, 9, 15–20 ff.

γὰρ φωτί im Sinne von „Licht ist durch Licht sichtbar" oder auch „Licht ist zusammen mit Licht sichtbar", so kann diese Wendung als Umschreibung der lichthaften, wahrnehmungsspezifisch strukturierten Kraft verstanden werden, die der Nous ist und die deshalb, wenn sie ihre Wahrnehmungsobjekte wahrnimmt, immer sich selbst wahrnimmt. Zudem scheint Plotin darauf hindeuten zu wollen, daß diese Kraft keine zusätzliche Kraft braucht, die sie wahrnehmen ließe, wie es im Unterschied dazu die vom Sonnengleichnis vorgegebene Struktur verlangt. Denn Plotins Nous-Energeia ist sich selbst diese Wahrnehmung ermöglichende Kraft. Aus der Schrift VI, 7 aber wird deutlich, daß Plotin auch diesen Aspekt des Nous in seiner Abhängigkeit vom Einen begreift. Da Plotin, der platonischen Vorgabe entsprechend, die noetischen Vorgänge in Analogie zum Sehen strukturiert und wohl auch als eine Art Sehen versteht, liegt hier ein weiterer Grund, den Nous als lichthaft zu bezeichnen: Nur so kann er selbst für sich die – vom Einen in ihrer Existenz abhängige – Kraft sein, die sich ihre Wahrnehmung ermöglicht und aktualisiert, wie es bei Platon die Aufgabe des Lichtes als τρίτον γένος ist. Die Schrift VI, 7 zeigt, daß Plotin Platon hierin rezipiert und dies dem Leser unmißverständlich durch Leitzitate bewußt macht. Ausführlicher als in V, 8 stellt Plotin denselben Sachverhalt schließlich in V, 3, 8, 35–40[300] dar:

> Ἡ δὲ ἐν τῷ νῷ ζωὴ καὶ ἐνέργεια τὸ πρῶτον φῶς ἑαυτῷ λάμπον πρώτως καὶ πρὸς αὐτὸ λαμπηδών, λάμπον ὁμοῦ καὶ λαμπόμενον, τὸ ἀληθῶς νοητόν, καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, καὶ ἑαυτῷ ὁρώμενον καὶ οὐ δεόμενον ἄλλου, ἵνα ἴδῃ, αὐτῷ αὐταρκες πρὸς τὸ ἰδεῖν – καὶ γὰρ ὃ ὁρᾷ αὐτό ἐστι – [...].
>
> Das Leben im Geist und die Wirkkraft sind das erste Licht, das sich selbst ursprunghaft leuchtet und Leuchte auf sich selbst hin ist, leuchtend und zugleich erleuchtet, das wahrhaft Intelligible, denkend und gedacht ineins, [durch] sich selbst gesehen und eines anderen nicht bedürfend, um zu sehen, sich selbst genug zum Sehen – denn was es sieht, ist es selbst – [...]. (Übs. von Beierwaltes, Selbsterkenntnis 37–39, leicht geändert)

An dieser Stelle läßt sich die Auseinandersetzung mit dem platonischen Vorbild deutlich erkennen. Besonders die Formulierungen in 8, 38–40[301] weisen zurück auf das Sonnengleichnis, dessen Vorgaben zwar berücksichtigt, aber auch überwunden, bzw. modifiziert werden. Während Platon bei der Analyse des Sehvorgangs betont,[302] das Sehvermögen bedürfe zu seiner Realisation

---

[300] Siehe Abschnitt II.1.4.

[301] καὶ ἑαυτῷ ὁρώμενον καὶ οὐ δεόμενον ἄλλου, ἵνα ἴδῃ, αὐτῷ αὐταρκες πρὸς τὸ ἰδεῖν. (V, 3, 8, 38–40).

[302] Vgl. mit Plotins οὐ δεόμενον ἄλλου, ἵνα ἴδῃ bes. R. 507 c12–13: Ἔστιν ὅ τι προσδεῖ ἀκοῆ καὶ φωνῇ γένους ἄλλου εἰς τὸ τὴν μὲν ἀκούειν, τὴν δὲ ἀκούεσθαι und 508 d8–9: Τὴν δὲ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὁρατοῦ οὐκ ἐννοεῖς ὅτι προσδεῖται;

einer anderen Kraft, nämlich der des Lichtes, setzt sich Plotin in V, 3 gerade davon ab und läßt den Nous auch in dieser Hinsicht sich selbst genügen. Im Rahmen dieser Interpretation verstehe ich daher ἑαυτῷ in V, 3, 8, 38 als instrumentalen Dativ, da der Geist sein Objekt – sich selber – durch sich selber als offenbarende Kraft wahrnimmt, wie der folgende Text, besonders der Finalsatz, deutlich macht. Der zweite Hinweis auf die Selbstgenügsamkeit des Nous, den Plotin in 8, 39–40 liefert, scheint mir durch die Auseinandersetzung mit Aristoteles bedingt zu sein, was auch aus καὶ γὰρ ὃ ὁρᾷ αὐτό ἐστι erhellt, denn nach Aristoteles wird das Sehen erst im Bezug auf sein Objekt zu einem bestimmten und damit realisierten Vermögen, s. o. Abschnitt II.1.1 zu VI, 7, 17, 14–21. Auch in dieser Hinsicht genügt der Nous sich selber, denn, wie oben gezeigt, richtet sich der Nous auf sich selber, wenn er wahrnimmt und dann strukturiert wahrnimmt. Die Lichthaftigkeit des Nous sichert Plotin zugleich die Abwehr der Vorstellung, sein Nous bedürfe noch eines Nous poietikos oder eines Nous thyrathen. Diese Selbstgenügsamkeit (Autarkie) des einmal etablierten Nous bedeutet aber keinesfalls die Aufhebung der grundlegenden Abhängigkeit vom Einen, die besonders die Analyse von VI, 7 ergab, wo Plotin deutlich macht, daß gerade diese spezifische Charakteristik des Nous vom Einen abhängig ist.

Die festgestellte sowohl sprachliche als auch thematische Verbindung zwischen der Schrift V, 8 (die in der chronologischen Reihenfolge die 31. ist) und der Schrift V, 3 (in der chronologischen Reihenfolge die 49. Schrift) offenbart eine Kontinuität im Denken Plotins, der in späteren Schriften immer wieder Motive aus vorausgehenden Werken erneut aufgreift und durch sprachliche Ähnlichkeiten auf das Frühere hinweist, um dies zu explizieren oder in seiner Bedeutung zu erhellen. An dieser Kontinuität läßt sich folglich auch die Bedeutung der integrierenden und wie eine Klammer wirkenden Lichtbegrifflichkeit im Werk Plotins ablesen, die letztlich auf der Annahme oder Vorstellung beruht, daß das Licht die ideale Kraft sei, wie sich aus der Zusammenschau der Schriften IV, 5, 7; VI, 4, 7 und V, 4, 2, die alle dem Werk V, 8 vorausliegen, ergibt. Aus diesem Grund ist das Licht als bestmögliches Beispiel zur Verdeutlichung des Kraftbegriffs und dessen Anwendungen auf das Noetische legitimiert.[303] Deshalb ist die Kontinuität bestimmter philosophischer Vorstel-

[303] Zumindest für die Zeit des Kaisers Iulian läßt sich diese Vorstellung auch im religiös-philosophischen Kontext nachweisen, vgl. *Rede auf den König Helios* 134 A–B: „Nach der Ansicht der Phöniker, die ja in den göttlichen Dingen weise und kundige Leute sind, wäre nun der nach allen Seiten sich verbreitende Lichtglanz nichts anderes als die fleckenlose Kraftäußerung des reinen Geistes selbst." (Ἡ μὲν οὖν τῶν Φοινίκων δόξα, σοφῶν τὰ θεῖα καὶ ἐπιστημόνων, ἄχραντον εἶναι ἐνέργειαν αὐτοῦ τοῦ καθαροῦ νοῦ τὴν ἁπανταχῇ προϊοῦσαν αὐγὴν ἔφη;

lungen Plotins verknüpft mit der wiederholten Anwendung der Lichtmotivik, die wie ein Leitmotiv zentrale Abschnitte seines Werkes durchzieht und miteinander verbindet. Dabei ist das Licht aufgrund seines Wesens als Kraft besonders geeignet, das in den Schriften V, 3 und V, 8 auftauchende Motiv des „Zugleich", das die noetische Einheit in jeder Hinsicht begründet, zu veranschaulichen.

Gerade die religiöse Gesamtthematik der beiden Kapitel 4 und 9 der Schrift V, 8, die Plotin einsetzt, um am Verhältnis des einen, umfassenden Gottes zu den vielen, in ihm (allerdings nicht restlos) aufgehenden Göttern das zwischen Ganzheit und Vielheit sowie zwischen Subjekt und Objekt im Intelligiblen darzustellen, verdient vor diesem Hintergrund eine eingehendere Betrachtung. Zugleich zeichnet sich hier möglicherweise bereits der Beginn einer Entwicklung ab, deren genauere Konturen im Rahmen der Untersuchung der Funktionalisierung des Lichtes als Kraft im Rahmen des Rituals der Theurgie bestimmt und anhand von Iamblichs Konzept der sogenannten Photagogie konkretisiert werden (s. u. Abschnitt III.5: Das Göttliche in der Welt und Iamblichs Konzept der Photagogie). Der Aufweis des religiösen Hintergrundes, der solartheologischen Theokrasie, soll zunächst jedoch zeigen, daß sich Plotin möglicherweise einer religiösen Vorstellung bedient, um auf diese Weise seine philosophische Intention zu verdeutlichen (natürlich ist auch die umgekehrte Annahme möglich, daß nämlich seine metaphysischen Spekulationen ein religiöses Phänomen erklären helfen sollten). Das Verhältnis des einen Gottes zu seinen Mitgöttern in Kapitel 9 wird in den Zeilen 9–10 des vierten Kapitels als das zwischen Sonne und Sternen beschrieben. Es scheint aufgrund des engen sprachlichen Bezugs zwischen den beiden Kapiteln plausibel, unter dem „Helios" des vierten Kapitels eine Anspielung auf den Gott „Helios" der spätantiken griechisch-römischen Religiosität zu vermuten. Das liegt schon wegen einer Assoziation nahe, die den Gott Helios mit dem platonischen Sonnengleichnis verbindet und damit einen Bezug zur plotinischen Metaphysik begründen könnte.[304] Außerdem wird Helios im spätantiken Synkretismus eng mit Licht assoziiert[305] oder sogar mit ihm identifiziert[306]. Beides könnte Plotin die Instrumentalisierung der religiösen Vor-

---

Übs. Asmus). Diese Vorstellung wird, wie das im Text der Rede Folgende deutlich macht, auf den stofflosen Charakter der Licht-Kraft zurückgeführt. Der Frage, ob es sich hierbei bereits um Plotin-Rezeption handelt, oder ob eine allgemeinere Vorstellung dahintersteht, die bereits Plotins Denken befruchtete, gehe ich hier nicht weiter nach.

[304] Vgl. Fauth, Helios megistos 159–161.

[305] Z. B. Procli *Hymni* I, Εἰς Ἥλιον Vers 2: φάους ταμία (ed. van den Berg = Vogt, 1957).

[306] Z. B. *Orphei Hymni* 8, Εἰς Ἥλιον Vers 18 (ed. Quandt, 1955), wo Helios als ζωῆς φῶς bezeichnet wird und PGM I, 40, 10: Helios als ἀθάνατον φῶς (Stelle bei Heitsch, Drei Helios-

stellung des Helios auf den Nous hin erleichtert haben, der von ihm ebenfalls als Licht oder lichthafte Kraft gedacht wird.

Eine Skizzierung der Entwicklung der Heliosvorstellung, die bis zu diesem Punkt führt, die also von den Anfängen bei Homer, bzw. den Homeriden bis in die Spätantike reicht, versucht Heitsch anhand der Analyse von drei Helioshymnen: des homerischen Hymnos an Helios, des Hymnos an die Sonne von Mesomedes und eines Hymnos aus dem beginnenden vierten Jahrhundert, der in einen Zaubertext eingearbeitet ist.[307] Für den hier behandelten Zusammenhang ist nur der Endpunkt der Entwicklung von Interesse: Mit all der Vorsicht, die eine derartig geringe Quellenmenge verlangt, zeichnet sich eine Entwicklung ab, an deren Ende eine Art „monotheistischer Kraftglaube"[308] steht. Dabei handelt es sich um die Vorstellung einer „Allmacht"[309], in der viele einzelne Götter aufgehen können und die unter anderem mit dem Namen „Helios" angerufen und magisch-kultisch instrumentalisiert werden kann. Dieser Entwicklungspunkt hängt sicher auch mit der veränderten Bedeutung von „Licht" zusammen, zu der es bereits im Hellenismus kam und von der Bultmann feststellt, daß Licht zu einer „kosmischen Kraft"[310], zu einer „Kraftsubstanz"[311] wird, die man auf das engste mit Göttlichkeit zusammensieht.[312] Folgerichtig scheint es daher, gerade dem Ursprung des Lichtes eine zentrale Bedeutung im gesamten Weltsystem zuzusprechen. Daß Helios schon seit der frühen griechischen Mythologie den ältesten Göttern zugerechnet wird,[313] erleichtert es, ihn zum umfassenden Gott zu erklären.

---

hymnen 153, der aber zumindest die PGM falsch zu zitieren scheint). Insgesamt siehe Fauth, Helios megistos 159–161. Die in diesem besonderen Fall auftretende Gleichsetzung von Sonne bzw. Sonnengott mit dem Licht darf keinesfalls mit der von Plotin in VI, 4, 7 vorgenommenen verwechselt werden und bedeutet deshalb nicht die Aufhebung der für Plotin so wesentlichen Differenzierung aus dem Sonnengleichnis zwischen Licht und Sonne. Vielmehr geht es darum zu zeigen, daß Plotin in V, 8, 4 möglicherweise ein zu seiner Zeit brisantes religiöses Phänomen aufgreift und für seinen speziellen Erklärungszusammenhang funktionalisiert.

[307] Heitsch, Drei Helioshymnen 139–158; als Zweck der Analysen führt Heitsch auf S. 140 seines Aufsatzes an, er wolle „die Verlagerung der geistigen Haltung, die hinter den Gedichten steht", herausarbeiten.

[308] Heitsch, Drei Helioshymnen 157.

[309] Heitsch, Drei Helioshymnen 157.

[310] Bultmann, Lichtsymbolik im Altertum 25.

[311] Bultmann, Lichtsymbolik im Altertum 25.

[312] Darauf weist auch die oben angeführte Iulian-Stelle *Rede auf den König Helios* 134 A–B hin. Siehe auch unten zur soteriologischen Bedeutung von Licht im theurgischen Ritual.

[313] Fauth, Helios megistos 114.

Über diese allgemeine Grundlage hinaus gibt es noch zusätzliche Parallelen zwischen Heliosvorstellung und Nous, die eine Anwendung des religiösen Gottesbildes speziell auf den Nous nahelegen, bzw. Zeugnisse, die zeigen, daß speziell dieser Gott der neuplatonischen Nousvorstellung sehr nahe stand, bzw. als ihr sehr nahestehend gedacht wurde. In seinem *Hymnos auf Helios* hebt Proklos in Vers 14 dessen Abstammung vom „unsagbaren Erzeuger" hervor.[314] Dies kann mit Fauth[315] dahingehend verstanden werden, daß der Gott Helios zumindest in diesem Hymnos mit der dem Einen nächstfolgenden Hypostase des Nous gleichgesetzt wird. Darauf deutet auch eine Wendung in V. 34[316] hin, die Helios als Abbild des allzeugenden Gottes bezeichnet, denn auch der Nous wird von Plotin als εἰκών des Einen[317] verstanden. Weiterhin legt eine Passage aus den Chaldäischen Orakeln eine Affinität zwischen Helios und Nous nahe.[318] In enger inhaltlicher Beziehung zu diesen Formulierungen, die offensichtlich eine wesentliche Durchdringung von Helios und Nous voraussetzen, steht z. B. Plotin V, 5, 3, 1–4, wo Plotin den Nous als *zweiten* Gott nach dem Einen bezeichnet.[319] Die Wendung θεὸς δεύτερος[320] könnte zusätzlich auf eine Funktion und Position hinweisen, die der Sonnengott in den Zaubertexten besitzt.[321] Ein zeitgenössischer Leser könnte durch diesen Hinweis den Nous mit dem Sonnengott religiös-magischen Hintergrundes assoziieren[322], jedenfalls dann, wenn man davon ausgeht, daß die Zauberpapyri halbwegs geläufiges Gedankengut widerspiegeln. So ergibt sich

---

[314] παύσατο σεῖο φανέντος ἀπ' ἀρρήτου γενετῆρος. (ed.Vogt, 1957).

[315] Fauth, Helios megistos 135.

[316] εἰκὼν παγγενέταο θεοῦ [...]. Wirkungsvoll steht das entscheidende Wort am direkten Anfang des Verses.

[317] Vgl. z. B.V, 1, 6, 45–48 in Verbindung mit 7, 1 und VI, 8, 18, 35.

[318] Fauth, Helios megistos 134 zitiert als Beschreibung des Nous OC Frg. 60 (ed. Majercik): πῦρ πυρὸς ἐξοχέτευμα [...], was an Plotins Vorstellung des φῶς ἐκ φωτός in IV, 3, 17, 13–14 erinnert, wo allerdings das Verhältnis zwischen verschiedenen Formkräften beschrieben wird; s. u. Abschnitt II.2.3.1 zu IV, 3, 17, 12–21.

[319] Wie auch in V, 8, 13, 10–11.

[320] V, 5, 3, 3–4.

[321] Siehe Fauth, Helios megistos 119.

[322] Daß hier von Plotin tatsächlich an den Kontext magischer Vorstellungen appelliert wird, legt auch die Wendung πρὸ μεγάλου βασιλέως in V, 5, 3, 8–9 nahe. Den Titel μέγας βασιλεύς trägt in einem Zaubertext der höchste Herrscher, der dem Helios noch vorsteht, vgl. Fauth, Helios megistos 154, so daß sich θεὸς δεύτερος für den Nous und μέγας βασιλεύς für das Eine zum Ganzen einer Darstellung ontologischer Verhältnisse vor dem Hintergrund magischer Vorstellungen fügen. Das Auftauchen zweier Begriffe magischer Konnotation auf so engem Raum kann schwerlich ein Zufall sein und weist zum einen deutlich auf den magischen Kontext hin, der hier zum Zweck der Veranschaulichung funktionalisiert wird, zum anderen macht es die Analogisierung Helios – Nous auch für die Zeit Plotins plausibel.

das Bild einer auf Strukturäquivalenzen beruhenden Affinität zwischen Helios und Nous, die zumindest im späteren Neuplatonismus bei Proklos dazu führt, daß Helios Merkmale des plotinischen Nous beigelegt werden.

Bisher wurde zu zeigen versucht, daß Helios- und Nousvorstellung genug Berührungspunkte besaßen, um den zeitgenössischen Leser der Schrift V, 8 das Kapitel 4 als Hinweis darauf verstehen zu lassen, welcher Gott in Kapitel 9 die anderen Götter in sich vereint, um so das religiöse Phänomen zur Erhellung des philosophischen Problems heranzuziehen und das Gedankenexperiment und die erstrebte Epiphanie zu erleichtern, da Helios augenscheinlich im religiös-magischen Umfeld als das Analogon zum Nous des Neuplatonismus betrachtet wurde. Voraussetzung dieser These über das Vorgehen Plotins ist, daß man die aus späteren Texten rekonstruierte religiös-magische Geisteshaltung auf die Zeit Plotins zurückübertragen und sie als eine Vorstellung betrachten darf, die in einem gewissen Grade unabhängig von der Philosophie ist, da sie sonst für Plotin keinen explikativen Wert besäße.

Da sich auch im Religiösen ein Analogon für die inwendige Einheit und damit die Identitätsstruktur des Nous rekonstruieren läßt, ergibt sich ein weiterer und im Zusammenhang mit der philosophischen Problematik von V, 8 wesentlicher Schnittpunkt zwischen Helios und Nous in der Vorstellung einer Allmacht oder All-Kraft (δύναμις πᾶσα; s. o. zu V, 8, 9, 24–27), in der die einzelnen Götter bzw. Noeta aufgehen können und so eine kraftartige Vielheit in einer Ganzheit konstituieren. Wie Heitsch gezeigt hat (s. o.), ist für Helios in der Spätantike die Tendenz zu erkennen, ihn pantheistisch auszuweiten und, unter Gleichsetzung mit Zeus, Apollon und Pan,[323] zum gewaltigsten Gott, θεὸς μέγιστος, zu erheben.[324] Im Zuge dieser Ausweitung werden die Einzelgötter als Aspekte eines einheitlich gedachten Gottes aufgefaßt, mit dem Ziel der „höchstmöglichen Erweiterung und Vervollständigung der alle Einzelgestalten vereinnahmenden pantheistischen Dynamis“[325]. Diese wohl ursprünglich aus der magischen Daseinsbewältigung[326] entstandene oder wenigstens eng mit ihr verknüpfte Vorstellung der magisch zu nutzenden All-Kraft konnte leicht auf philosophische Systeme ausstrahlen oder in sie integriert werden. Wie ein stark religiöses, aber auch zugleich philosophisches Verstehen[327] dieser Helios-Vorstellung in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts aussehen konnte, zeigt ein Blick auf Kaiser Iulians *Rede auf den*

[323] Siehe Fauth, Helios megistos 6.
[324] Siehe Fauth, Helios megistos 31.
[325] Fauth, Helios megistos 187.
[326] Vgl. Heitsch, Drei Helioshymnen 157 f. und Fauth, Helios megistos 188.
[327] Siehe Fauth, Helios megistos 148.

König Helios. In seiner Rede versucht Iulian, die verschiedenen Götter und die mit ihnen verbundenen Funktionen in einem allmächtigen, einigenden Gott Helios aufgehen zu lassen (bes. 143 D–144 C), wie bei Plotin im Nous die einzelnen Noeta einend zusammengefaßt sind. Dabei verlieren weder die Einzelgötter bei Iulian (143 B; 156 D–157 A) noch die Noeta bei Plotin (V, 8, 9, 17) vollständig ihre Identität.[328] Es geht also auch bei Iulian und damit bezüglich des pandynamisch ausgeweiteten Helios um die Vereinbarung von Einheit und Vielheit in einer dynamisch vorgestellten Ganzheit. Sein Streben nach Theokrasie bringt für ihn das gleiche Problem mit sich, das Plotin im Kontext der Nous-Darstellung in V, 8, 9 zu lösen hat, so daß man von einer Konvergenz der Bereiche Religion sowie Magie einerseits und der Philosophie andererseits an diesem Punkt sprechen kann. Auch Iulian versteht im Zuge der Bewältigung dieses Problems Helios als zweite Hypostase nach dem Einen (132 D–134 A), wobei er dies in direktem Rekurs auf das Sonnengleichnis erläutert.[329] Aus 139 C–D wird deutlich, daß Iulian Helios als eine Art zusammenhaltende oder integrierende Kraft[330] versteht, die die Aufhebung der Vielheiten sowohl des Bereichs der sinnlichen Wahrnehmung wie auch des Intelligiblen bewirkt. Vor dieser Grundlage, das Wesen[331] des Helios als Kraft zu bestimmen (142 B–D), nimmt Iulian schließlich den Ausgleich zwischen der Vielheit der Götter und der Einheit ihres Aufgehens in Helios vor (143 B), indem er (143 B–C) die einzelnen Götter, die ebenfalls als Kräfte verstanden werden (144 D), in der bergend-umfassenden Kraft des Helios aufgehen läßt:

> [...] τὸν δὲ οὐρανὸν σύμπαντα πληρώσας τοσούτων θεῶν ὁπόσων αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ νοερῶς ἔχει, περὶ αὐτὸν ἀμερίστως πληθυνομένων καὶ ἑνοειδῶς αὐτῷ συνημμένων.
>
> [Den All-König Helios], der den ganzen Himmel mit einer solchen Menge von Göttern erfüllt hat, wie er sie in sich selbst intellektuell umfaßt, von Göttern, die sich ungeteilt um ihn vervielfältigen und einartig mit ihm verbunden sind. (156 D–157 A; Übs. Asmus)

Die Parallelen zu den Bildern und Gedankenexperimenten Plotins in V, 8, 4 und V, 8, 9 sind evident: Die Vorstellung von Göttern als Kräften, die in einer übergeordneten Kraft einheitlich aufgehoben werden, entspricht der Lösung des Hauptproblems der synkretistischen Bestrebungen, Helios mit einer Vielzahl anderer Götter zu identifizieren, ohne die Vorstellung einer monotheistischen Einheit aufzugeben. Bei Plotin ist Helios alle Sterne und jeder einzelne

---

[328] Dazu oben und unten Abschnitt III.5.2.1 zu Syrianus, *In Metaphysica* 85, 19–22.

[329] Vgl. Asmus, Kaiser Julians philosophische Werke 138.

[330] συνεκτικὴς δύναμις.

[331] οὐσία.

Stern wiederum ist Helios und alle anderen Sterne. Für den Helios-Kult darf man wohl eine Gottesvorstellung annehmen, gemäß der Helios als All-Kraft alle göttlichen Einzelkräfte in sich vereinigt, also auf diese Weise alle Götter ist, ohne dabei seine göttliche Einheit zu verlieren.

Trotz dieser thematischen Affinitäten bleibt ein methodisches Bedenken, die auf diesem Weg erarbeiteten Affinitäten auf die Interpretation Plotins anzuwenden, weil ich aus bestimmten Texten eine religiös-magische Heliosvorstellung rekonstruiere, von der ich in einem zweiten Schritt annehme, daß sich Plotin auf sie bezieht und sie als veranschaulichendes Beispiel benutzt, obwohl die von mir herangezogenen Texte zu einem großen Teil nach Plotin entstanden sind. Die enge Affinität zwischen dem religiösen Phänomen Helios und dem philosophischen Problem der Struktur des Nous und die Konvergenz von Vorstellungen aus beiden Bereichen, wie sie sich bei Iulian zeigt, muß also aus späteren Quellen für Plotins Zeit rekonstruiert werden, um so durch einen Blick auf den Heliossynkretismus Plotins Wendung in V, 8, 4, 9–10 zu verstehen. Dieser Schritt in die religiöse Umwelt scheint trotzdem deshalb angebracht, weil eine Erklärung der Passage durch den naheliegenden Rekurs auf das Sonnengleichnis zu einer Identifikation von Nous und Sonne und damit von Nous und Einem führen würde. *Explicandum* muß also das Problem der Versöhnung von Einheit und Vielheit sein. Zu zeigen, wie eng dies mit dem Helioskult und dessen Vorstellungen verwandt ist, ist Aufgabe des hier von mir vorgeschlagenen Rekonstruktionsversuchs und wird durch Iulians Rede beispielhaft erläutert, der, wohl von Iamblich beeinflußt,[332] auf genau die Lösung, die Plotin für das Problem findet, zurückgreift. Dabei bleibt es allerdings unentscheidbar, ob in späteren Zeiten, speziell von Iulian, religiös-magische Vorstellungen, die bereits Plotin beeinflußten, herangezogen wurden, oder ob Plotins Vorstellungen Grund und Ursprung dessen sind, was Iulian vorbringt, um die vielen Götter des griechischen Mythos in seinem allmächtigen Sonnengott aufgehen lassen zu können. Nur im ersten Fall ist die hier vertretene Heliosinterpretation in dem von mir vorgeschlagenen Bezug auf Plotin legitim.

Geht man, wie ich es trotz aller Bedenken tue, und wie es auch der sprachliche Bezug zu magischen Vorstellungen in V, 5, 3, 3–9 (s. o. die entsprechende Anmerkung) nahelegt, davon aus, daß diese Heliosvorstellung schon zu Plotins Zeiten neben seiner Philosophie bestehendes, geläufiges Gedankengut ist, dann wird Kapitel 4 der Schrift V, 8 zu einer Verständnishilfe, durch

[332] Auf Iamblich weist u. a. Iulians Formulierung ἐν ἑαυτῷ νοερῶς ἔχει (157 A) hin, die Iamblichs περιέχειν-Konzept aufzugreifen scheint; siehe unten Abschnitt III.1.

die Plotin die abstrakt-allgemeinen Aussagen in Kapitel 9 vorbereitet und deren Verstehen durch den Verweis auf die konkrete religiöse Erfahrung erleichtert.

II.1.6 Zwischenergebnis der bisherigen Untersuchungen zur Licht- und Kraftmetaphysik Plotins in ihrer Tradition und ihrer Anwendung auf die Entstehung des Nous aus dem Einen und die innere Struktur des Nous

Platon legt in den Zentralgleichnissen der *Politeia* die Grundlage für die Entwicklung des Komplexes aus Kraft- und Lichtmetaphysik bis Plotin und, wie sich zeigen wird, darüber hinaus. Er nutzt den Dynamis-Charakter des Lichtes und dessen Funktion als vermittelndes Band innerhalb des Geflechts von Sehen und Gesehen-Werden und das Verhältnis des Lichtes zu einer von ihm verschiedenen Ursache, um *per analogiam* Denkbarkeit und Sein des Intelligiblen als Wirkungen der Dynameis des τὸ ὄν und der Wahrheit zu verstehen, die von der Idee des Guten als von ihrer Ursache abhängen. Schon bei Platon werden sowohl die Funktion des Lichtes als auch die von Wahrheit und dem Seienden in gleicher Weise ontologisch und epistemologisch begriffen: Die Dynamis, die bei Platon die Denkbarkeit des Intelligiblen bewirkt, ist zugleich die Kraft, die dessen Sein begründet. Immer aber wird diese Kraft in der Abhängigkeit von ihrer Ursache und damit als von dieser verschieden gedacht.

Die Vorstellung einer lichtartig wirkenden Kraft wendet auch Aristoteles an, um die Wirkung des Nous poietikos auf den Nous pathetikos zu erläutern. Seine Verwendung des Hexis-Begriffs weist deutlich auf die platonische Licht-Dynamis und ihre Funktion zurück, wie besonders die Kommentare des Alexander von Aphrodisias zeigen. Auf diese Weise werden Licht- und Geistvorstellung in ein Vergleichsverhältnis gebracht und so einander angenähert.

Plotin rezipiert diese Vorbilder und kombiniert die darin enthaltenen Vorstellungen. Ziel seiner synthetisierenden Bemühungen ist es, die Entwicklung des Nous aus dem unveränderlichen Einen darzustellen und zu erklären. Dazu greift er erstens das Moment der Abhängigkeit einer Kraft von ihrer Ursache auf, das er als Hervorgehen der ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας aus der ἐνέργεια τῆς οὐσίας erklärt. Diesen Prozeß stellt er primär als Hervorgehen des Lichtes aus der Sonne oder der Helle dar, woraus für ihn folgt, den Nous als Licht und das Eine als Sonne oder Glanz, bzw. Helle zu verstehen und zu beschreiben.

Die sich ausdifferenzierende Entwicklung des Nous, die ihn bis zu dem Zustand führt, in dem er sich deutlich vom Einen unterscheidet, entfaltet Plotin dann als Prozeß, der von einem unbestimmten Wahrnehmen zu einem

in seinem Objektbezug vollständig realisierten Wahrnehmen führt. Diese Entwicklung ist nur unter der lichthaften Kraft des Einen möglich, denn Plotin versteht diese Art der Wahrnehmung in einer Kombination sowohl platonischer als auch aristotelischer Vorstellungen als Sehen, das sich im Licht erst vollständig ausbildet. Diese lichthafte Kraft ist der Modus, in dem sich das Eine dem Geist mitteilt, aber auch, verstanden vor dem Hintergrund des Energeiai-Schemas, der Nous selbst. In seiner vom Einen begründeten Lichthaftigkeit ist er zugleich Bedingung der Möglichkeit und Vollzug der Wahrnehmung. Wie bei Platon konvergieren Epistemologie und Ontologie im Vorstellungskomplex der lichthaft wirkenden Kraft in der Abhängigkeit von ihrer Ursache.

Auch die inwendige Struktur des Nous, d. h. das im Nous geltende Verhältnis zwischen Nous, Noeton und Noesis, erläutert Plotin als Verhältnis von Licht zu Licht, von Kraft zu Kraft. Dabei gelangt er zu der Vorstellung einer kraftartigen Ganzheit, die zwar die Vielheit der im Objektbezug realisierten Struktur von Wahrnehmung wahrt, gleichzeitig aber die Identität von Subjekt und Objekt ermöglicht; d. h. Plotin schildert den Nous als All-Kraft, in der andere Kräfte einheitlich umfaßt und eingebettet werden. Um dieses Verhältnis zu erklären, macht er sich die wesentlichen Eigenschaften der Kraft, nämlich Überräumlichkeit, Stofflosigkeit und Unteilbarkeit, zunutze und greift außerdem das bereits bei Platon in der *Politeia* begründete Moment der Aktivität der Dynamis auf. So kann er die Einheit des Nous in jeder Hinsicht sichern.

Immer wieder zeigt sich dabei, daß Plotin die Vorgänge im Intelligiblen nicht wie Platon als Analogie zum Licht oder wie Aristoteles als mit dem Licht vergleichbar versteht, sondern direkt und im eigentlichen Sinn als Entwicklungsprozesse und Zuständlichkeiten wahren Lichtes begreift. Oder, um es mit Thomas von Aquin auszudrücken,[333] für Plotin ist in dem betreffenden Begriff des Lichtes selber ein Gemeinsames gegeben, das hier wie dort ausgesagt werden kann. Dies Gemeinsame liegt darin begründet, daß das Licht Kraft, also Energeia oder Dynamis ist.

Daß es in der spätantiken Religiosität ausgerechnet der Gott Helios ist, für den Strukturen nachgewiesen werden können, die denen des Nous sehr ähnlich sind, zeigt, daß Plotin mit seiner Lichtvorstellung und ihrer Übertragung ins Geistige nicht alleine stand. Zugleich ist damit ein Bereich berührt, der für die Neuplatoniker nach Plotin, besonders aber für Iamblich und seine Nachfolger von höchster Bedeutung sein wird und der deren Verwendung

[333] Vgl. Thomas von Aquin II Sent. D13 q.1 a2, zitiert bei Baeumker, Witelo 417.

der Lichtmetaphysik erheblich beeinflussen wird.[334] Im Zuge dieser Entwicklung treten jedoch einige Aspekte der Kraftmetaphysik weiter in den Vordergrund, die bisher weniger großes systematisches Gewicht besaßen: der Aspekt der Lichtkraft als Mittlerer und der Aspekt des „Mediums", das die Kraft in ihrer Wirkung aufnimmt. Besonders dieser Aspekt des Aufnehmenden wird im folgenden Abschnitt, in dem ich Plotins System als umfassenden und binnendifferenzierten Kraftstrom darstellen möchte, berücksichtigt werden. Dabei wird sich zeigen, wie stark das neuplatonische *Kraft*konzept vom *Licht*modell auch in dieser zentralen Hinsicht abhängig bleibt.

II.2 Der Zusammenhang des plotinischen Systems als umfassender, aber gleichzeitig binnendifferenzierter Kraftstrom[335]

Nachdem so die Bedeutung der Lichtmetaphysik innerhalb des Systems Plotins unter dem Aspekt der Entstehung des Nous aus dem Einen und dessen innerer Struktur erörtert worden ist, möchte ich die Perspektive auf den gesamten Seinszusammenhang seines Systems ausweiten. Dazu knüpfe ich an Kapitel 1, 20–27 der letzten Schrift Plotins (I, 7) an: Hebt man die unhintergehbare Verbindung zwischen Licht und seiner Ursache hervor, so läßt sich der Text I, 7, 1, 20–27 primär als Ausdruck der Kontinuität, die im plotinischen System herrscht, verstehen. Alles hängt kontinuierlich vom Guten ab, und diese Abhängigkeit wird von Plotin u. a. als die des Lichtes von der Sonne begriffen, also als Abhängigkeit einer Kraft von ihrer Ursache nach dem Energeiai-Schema.

Schon in den voranstehenden Untersuchungen wurde deutlich, daß das Licht als Kraft nicht nur benutzt wird, um horizontale Verhältnisse wie die inwendige Einheit des Nous zu veranschaulichen, sondern auch, um vertikale Strukturen als Abhängigkeitsverhältnisse zu verdeutlichen, die sich wiederum

---

[334] Siehe Schibli, der darauf hinweist, daß selbst späteren Neuplatonikern des 6. Jahrhunderts, wie Damaskios, bewußt war, daß Iamblich und seine Nachfolger eine spezielle Art des Neuplatonismus vertraten: die, die sich um die systematische Integration der Theurgie in ihre Philosophie bemühte. Die andere, der nach dem Zeugnis des Damaskios Plotin und Porphyrios zuzurechnen sind, räumte dagegen der reinen Philosophie die höchste Priorität ein (Hierocles 108). Schibli bemerkt dazu allerdings, daß diese Klassifikation zu simplifizierend ist, da man bereits bei Porphyrios eine Annäherung an die Theurgie erkennen kann.

[335] Das folgende Kapitel ist besonders Buchners Erkenntnis verpflichtet, Plotins Ontologie als „Kraft, die viele Einzelkräfte umschließt, ohne daß sie bei deren Wirken ihre Einheitlichkeit verlöre und zerstückt würde", zu begreifen (Möglichkeitslehre 140).

als Verhältnisse zwischen ἐνέργεια τῆς οὐσίας als Ursache und ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας als Verursachtem verstehen lassen. So ist das Licht, das Paradigma von Kraft,[336] das Verbindende zwischen dem Einen und dem Nous.[337] Es nimmt dabei bisher als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας die Position dessen ein, das aus dem Einen als seiner Ursache hervorgeht und das sich schließlich als Nous erweist. Innerhalb dieses Prozesses fundiert das Licht nun zum einen die Einheit des Nous in epistemologischer und ontologischer Hinsicht, indem es den Wahrnehmungsprozeß, in dem sich der Nous konstituiert, ermöglicht und trägt, und außerdem als Kraft die Bedingung dafür ist, den Nous als binnendifferenzierte Ganzheit und Einheit zu begreifen. In diesem Zusammenhang spreche ich von horizontaler Einheit. Zum anderen ist das Licht aber auch das, wodurch das Eine im Geist anwesend ist und verbindend und zusammenhaltend wirkt und damit eine vertikale Einheit zwischen Höherem und Niedrigerem in der Ontologie stiftet.

Damit sind zwei Strukturbegriffe, nämlich παρεῖναι und συνέχειν, bezeichnet, die sich für Plotins gesamten ontologischen Bau als zentral erweisen werden.[338] Die Verbindung dieser Begriffe mit dem des Lichtes als Kraft sichert in Plotins System den Zusammenhang seines Weltsystems vom Einen bis zur Materie.[339] Im folgenden werde ich zeigen, wie Plotin seine eigene Vorstellung vom Licht als ἐνέργεια[340] durch Aspekte, die er aus peripatetischen Lichtmodellen übernimmt, anreichert, um sie bei der Behandlung der jeweiligen Problemkomplexe, denen er sich bei der Ableitung der Vielheit aus dem Einen gegenübersieht, anwenden zu können.[341] Versucht werden soll also, die Entstehungsdarstellungen der ontologischen Kontinuität Plotins um ein bisher wenig beachtetes Modell bzw. dessen philosophiehistorische Erörterung zu ergänzen: das des sich binnendifferenzierenden Kraft- und Lichtstroms. Dieses Modell steht meiner Ansicht nach neben dem des sich in der Umwendung jeweils konstituierenden Aspekts von Geist und Seele.

---

[336] Vgl. Armstrong, Architecture 54–55 und Schroeder, Form 30–32 u. 35.

[337] S. o. den Abschnitt II.1.1 zur Schrift Plotins Schrift VI, 7: Der Geist als lichthafte Kraft in ihren Entwicklungsphasen, die Interpretation zu VI, 7, 15 u. 16, 19–31.

[338] Beide Begriffe können als Explikationen des ἀνήρτεσθαι und des οὐκ ἀποτέτμεσθαι aus I, 7, 1, 20–27 verstanden werden.

[339] Allgemein zur umfassenden Kontinuität des plotinischen Systems vgl. z. B. Armstrong, Architecture 112.

[340] S. o. den Abschnitt zu Plotins Schrift V, 4: Das Energeiai-Schema, bes. zu IV, 5, 6–7.

[341] Blumenthal, Psychology 3 weist darauf hin, daß Plotin, nachdem er einmal ein Modell zur Erklärung seiner Absichten entworfen hat, nicht zögert, dies zum Zweck besserer Repräsentation zu erweitern oder zu modifizieren.

Die Plotinforschung hat bereits festgestellt, daß sich Plotins Hypostasenreihe, zu der als Endpunkt die Materie gehört, als Kraftstrom darstellt,[342] nämlich als abgestufte Entfaltung einer Urkraft, innerhalb derer das Äußerste immer noch etwas vom Urprinzip bewahrt. Im folgenden Interpretationsversuch werde ich zuerst zeigen, wie sich Plotin diesen Kraftstrom vorstellt. Im Anschluß daran untersuche ich, in welchen Zusammenhängen und mit welchen Absichten Plotin seine Lichtbegrifflichkeit anwendet und mit welchen Vorbildern er sich bei dem Bemühen auseinandersetzt, diesen universalen Kraftstrom zu strukturieren und auszudifferenzieren, so daß an dessen Ende die lebensweltliche Vielfalt steht. In diesem Sinn soll die Verwendung der Lichtbegrifflichkeit und ihrer ontologischen Applikation an folgenden, den Weltzusammenhang betreffenden Punkten untersucht werden: 1. am Weltzusammenhang insgesamt, 2. am Verhältnis zwischen Nous und der Hypostase Seele, 3. am Verhältnis zwischen Seele und Weltkörper, Einzelseele und Körper, dem Einwirken der Seele auf die Materie und der Binnendifferenzierung bzw. -struktur der Seele als λόγοι-umfassender Ganzheit, 4. an der Kontinuität der Logoi.

II.2.1 Licht und Weltzusammenhang

In der Schrift IV, 8 schildert Plotin den Abstieg der Seele in die körperlich-stoffliche Welt. In diesem Kontext stellt sich (fast) immer die Frage, ob die Verwicklung in irdische Begebenheiten als „Fall" der Seele, also als Schuld zu betrachten ist. Plotin nimmt zu diesem Problem eine ambivalente Haltung ein, die sich bis auf Platon zurückführen läßt.[343] In IV, 8, 6 ordnet Plotin das Wirken der Seele auf die Welt und den Körper in einen größeren Zusammenhang, nämlich in den Entstehungsablauf vom Einen bis zur Materie, ein und rechtfertigt so ihre Hinwendung zum Stofflichen:

> Εἴπερ οὖν δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι – ἐκέκρυπτο γὰρ ἂν πάντα μορφὴν ἐν ἐκείνῳ οὐκ ἔχοντα, οὐδ' ἂν ὑπῆρχέ τι τῶν ὄντων στάντος ἐν αὐτῷ ἐκείνου, οὐδ' ἂν τὸ πλῆθος ἦν ἂν τῶν ὄντων τούτων τῶν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γεννηθέντων μὴ τῶν μετ' αὐτὰ τὴν πρόοδον λαβόντων, ἃ ψυχῶν εἴληχε τάξιν – τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ ψυχὰς ἔδει μόνον εἶναι μὴ τῶν δι' αὐτὰς γενομένων φανέντων, εἴπερ ἑκάστῃ φύσει τοῦτο ἔνεστι τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖν καὶ ἐξελίττεσθαι

[342] Diese Ansicht trägt besonders deutlich Buchner vor (Plotins Möglichkeitslehre 75–76 u. bes. 139). Auch Gadamer sieht in Plotins System eine Art Kraftkontinuum (Denken als Erlösung 414–416). Dazu auch Kremer, Neuplatonische Seinsphilosophie 16. Grundlegend für diese Ansichten ist Baeumker, Witelo 387–400. Zur Bedeutung der Lichtbegrifflichkeit in diesem Zusammenhang vgl. Armstrong, Architecture 54–58, der in der Position des Lichtes zwischen Stofflichem und Geistigem dessen Eignung sieht, die Einheit des Kosmos zu veranschaulichen.

[343] Vgl. z. B. Armstrong, Architecture 83.

οἷον σπέρματος ἔκ τινος ἀμεροῦς ἀρχῆς εἰς τέλος τὸ αἰσθητὸν ἰούσης, μένοντος μὲν ἀεὶ τοῦ προτέρου ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾳ, τοῦ δὲ μετ' αὐτὸ οἷον γεννωμένου ἐκ δυνάμεως ἀφάτου, ὅση ἐν ἐκείνοις, ἣν οὐκ ἔδει στῆσαι οἷον περιγράψαντα φθόνῳ, χωρεῖν δὲ ἀεί, ἕως εἰς ἔσχατον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τὰ πάντα ἥκῃ αἰτίᾳ δυνάμεως ἁπλέτου ἐπὶ πάντα παρ' αὐτῆς πεμπούσης καὶ οὐδὲν περιιδεῖν ἄμοιρον αὐτῆς δυναμένης. Οὐ γὰρ δὴ ἦν ὃ ἐκώλυεν ὁτιοῦν ἄμοιρον εἶναι φύσεως ἀγαθοῦ, καθόσον ἕκαστον οἷόν τ' ἦν μεταλαμβάνειν. Εἶτ' οὖν ἦν ἀεὶ ἡ τῆς ὕλης φύσις, οὐχ οἷόν τε ἦν αὐτὴν μὴ μετασχεῖν οὖσαν τοῦ πᾶσι τὸ ἀγαθὸν καθόσον δύναται ἕκαστον χορηγοῦντος· [...] Δεῖξις οὖν τῶν ἀρίστων ἐν νοητοῖς τὸ ἐν αἰσθητῷ κάλλιστον, τῆς τε δυνάμεως τῆς τε ἀγαθότητος αὐτῶν, καὶ συνέχεται πάντα εἰσαεὶ τά τε νοητῶς τά τε αἰσθητῶς ὄντα, τὰ μὲν παρ' αὐτῶν ὄντα, τὰ δὲ μετοχῇ τούτων τὸ εἶναι εἰσαεὶ λαβόντα, μιμούμενα τὴν νοητὴν καθόσον δύναται φύσιν.

Da es ja also notwendig ist, daß nicht nur das Eine für sich sei, denn [sonst] bliebe alles verborgen, da es in jenem keine [eigenständige] Gestalt besitzt, und auch nicht existierte irgendein Seiendes, wenn jenes in sich verharrte; auch gäbe es nicht die Fülle der Seienden, die vom Einen abstammen, wenn nicht die Darauffolgenden ihr Heraustreten empfangen hätten, die schließlich den Rang der Seele besitzen wie eine Schicksalsgabe. Deshalb hätten in derselben Hinsicht [auch] die Seelen nicht für sich (μόνον) bleiben dürfen, während das, was durch sie zur Entstehung gelangt, nicht erschienen wäre, wofern denn dies jeder Natur innewohnt, das, was auf sie folgt, zu wirken und sich, wie aus einem Samen, aus einem teillosen Urgrund zu entfalten, der bis zum sinnlich Wahrnehmbaren als [seinem] Ziel fortschreitet. Dabei bleibt immer das [ontologisch] Frühere in der ihm eigenen Position verharren, das auf es Folgende hingegen entsteht aus einer unsagbaren Kraft, wieviel in [den jeweiligen Seienden davon] ist, [einer Kraft], die [die jeweiligen Seienden] nicht hätten aufhalten dürfen, als ob sie sie mit Neid begrenzten, sondern die immer voranschreiten mußte, bis sie in jeder Hinsicht ans Äußerste, bis zur Grenze des Möglichen gelangt aufgrund eines Urgrundes grenzenloser Kraft, die auf alles hin aus sich entsendet und es nicht vermag zuzulassen, daß irgendetwas ihrer unteilhaftig bleibt. Denn es gab nichts, was [sie] daran hinderte, [daß] irgendetwas der Natur des Guten unteilhaftig sei, insoweit jedes Einzelne in der Lage war, [an ihr] teilzuhaben. Wenn nun die Natur der Materie ewig wäre, dann wäre es unmöglich, daß sie, seiend, nicht Anteil erhielte an dem, was allen, inwieweit jedes Einzelne es vermag, großzügig Anteil gewährt. [...] (IV, 8, 6, 1–20; Übs. nach HBT)

Hinweis auf die Besten also in [den Geistigen] ist das Schönste im Wahrnehmbaren, [ein Hinweis] auf die Kraft und auf die Gutheit, und alles wird auf ewig zusammengehalten: das, was geistig [ist], und auch das, was [sinnlich] wahrnehmbar ist; zum einen die, die von [den wahrhaft Seienden her] sind,[344] zum anderen die, die durch Teilhabe an jenen auf ewig ihre Existenz erlangt haben,[345] indem sie die geistige Natur nachahmen, inwieweit [jedes Einzelne] dazu in der Lage ist. (IV, 8, 6, 23–28; Übs. nach HBT)

Der Text zeigt deutlich, in welchem Sinn Plotin den Weltzusammenhang als kontinuierlichen Kraftstrom versteht:[346] Das Eine als Urgrund grenzenloser

[344] „Die, die von den wahrhaft Seienden her sind", meint die Seelen, die aus dem Nous hervorgehen, bzw. die seelischen Logoi, die aus den Logoi des Nous stammen.

[345] Damit sind die sinnlich Wahrnehmbaren gemeint.

[346] Bei Schubert findet man eine kompakte Darstellung des hier untersuchten Entstehungsprozesses, in der bereits das Energeiai-Schema als wesentliches Moment des Fortschreitens der

Kraft im Sinn der in Abschnitt II.1.3 diskutierten δύναμις πάντων, läßt die von sich ausgehende Kraft bis auf die Materie hin wirken, so daß nichts von dieser Wirkung ausgeschlossen bleibt. Das läßt sich auch so ausdrücken, daß der hier von Plotin unterstellte ontologische Mechanismus nicht aufgehalten werden kann. Plotin scheint in diesem Zusammenhang die Ansicht zu vertreten, dieser Mechanismus gelte auch für das Eine. Dafür sprechen zwei Gründe: Erstens, wäre das Eine in sich verharrt geblieben, gäbe es die uns vertraute lebensweltliche Vielheit nicht, wobei Plotin die Absurdität einer solchen Annahme durch den innerhalb einer Zeile wiederholt gebrauchten Irrealis betont.

Zweitens kommt in bezug auf das Eine ein Prinzip zur Anwendung, das von Lovejoy als Prinzip der Fülle bezeichnet wird:[347] Die Grenzenlosigkeit der Kraft des Urgrundes verhindert jede Möglichkeit einer Selbstbeschränkung, die von Plotin im Rückgriff auf Platons *Timaios* anthropomorph als Neid verstanden wird. So muß das Eine den Geist als das ihm Nachgeordnete aus sich entstehen lassen, wie die Sonne ohne Einschränkung ihr Licht an die Welt gibt.[348]

Die von Plotin verwendete Begrifflichkeit macht deutlich, daß er auch in dieser Darstellung, wie Schubert[349] bemerkt, grundsätzlich in den Kategorien des Energeiai-Schemas denkt. Auf diese Weise entsteht die Vorstellung einer Kraft in ineinander Verschränkten Abstufungen. In IV, 8, 6, 10–11 expliziert Plotin also mit μένοντος μὲν ἀεὶ τοῦ προτέρου ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾳ τοῦ δὲ μετ' αὐτὸ οἷον γεννωμένου ἐκ δυνάμεως ἀφάτου sein Kräfteschema in dessen allgemeiner Verbindlichkeit und wendet es auf alle Hypostasen an. μένοντος μὲν ἀεὶ τοῦ προτέρου spielt dabei auf die in sich verharrende wesentliche Energeia an, γεννωμένου ἐκ δυνάμεως ἀφάτου auf die nach außen gerichtete, transitive Wirkkraft. ἀεί betont die allgemeine und überzeitliche Gültigkeit des Sche-

---

Entwicklung angesprochen wird (Pronoia 36–39). Vgl. auch Gerson, Plotinus 29–32.

[347] S. Lovejoy, Kette 69 f., wo Lovejoy auch auf das platonische Vorbild Tim. 49 e hinweist. Bei Plotin bezeichnet die Kombination ἄπλετος (Z. 14) und ἄφατος (Z. 11) die wesentlichen Bedingungen des Prinzips der Fülle. Auf die damit verbundene anthropomorphe Vorstellung der Neidlosigkeit geht Plotin in den Z. 13–14 ein: οἷον περιγράψαντα φθόνῳ. Auf diese Weise verbindet Plotin im Abschnitt IV, 8, 6, 11–16 sein Energeiai-Schema mit dem Prinzip der Fülle.

[348] In IV, 8, 4, 3–5 führt Plotin die in IV, 8, 6 funktionalisierte Kombination von Kontinuität und Neidlosigkeit in Bezug auf die Sonne an, um die Kraft der Einzelseelen zu veranschaulichen. Da Plotin das Eine oft als Sonne bezeichnet, scheint eine Übertragung legitim. Auf die Verbindung des Motivs der Neidlosigkeit mit der Lichtmetaphorik geht Wagner, Metaphern 42 ein, wo er IV, 8, 4, 1 ff. bespricht. Vgl. dazu auch Bussanich, Metaphysics of the One 48–50. Dort expliziert Bussanich das „principle of undiminished giving".

[349] Schubert, Pronoia 36–39.

mas. Derselbe Mechanismus greift auch, wenn Plotin z. B. in VI, 7, 8, 13–14 die transitive Wirkung des Nous beschreibt:

> οὐ γὰρ ἦν στῆναι μέχρι τῶν ἐκεῖ. Τίς γὰρ ἂν ἔστησε δύναμιν μένειν τε καὶ προϊέναι δυναμένην;
>
> Die Welt konnte ja nicht bei den jenseitigen Dingen stehen bleiben. Wer hätte zum Stehen bringen können eine Kraft, welche bei sich zu bleiben sowohl wie aus sich hervorzutreten vermochte? (Übs. HBT)[350]

Auch für den Nous besteht also die Notwendigkeit, dem Energeiai-Schema gemäß die ihm nächstfolgende Hypostase hervorzubringen, wie danach die Seele, wenn auch modifiziert, ebenfalls derart auf die Materie und die Körper wirkt.[351] Da es sich somit um eine Kraft handelt, die, gleichsam auf oder durch sich selbst wirkend, eine ontologische Hierarchie hervorbringt, ist auf diese Weise zumindest grundsätzlich der Zusammenhang und der Zusammenhalt der verschiedenen Seins-Stufen unter- und miteinander begründet.

Die Konvergenz dieser ontologischen Kontinuität, des plotinischen Kraftbegriffs, der Lichtvorstellung und der Vorstellung der inneren Differenzierung des Kraftstroms begründet mein Vorgehen, zuerst grundsätzlich zu untersuchen, wie Plotin die zum Entstehen einer Hierarchie notwendigen differenzierenden Abstufungen der Urkraft erklärt.[352] Hinsichtlich des Nous ist diese Differenzierung im vorhergehenden Teil meiner Arbeit detailliert erörtert worden. Im folgenden geht es mehr um grundsätzliche Prinzipien und deren Verbindung zur Lichtvorstellung als um eine ähnlich detaillierte Darstellung der jeweils hypostasenspezifischen weiteren Binnendifferenzierungen.[353] Danach sollen diese Beobachtungen in einem zweiten Schritt anhand des verwendeten Lichtmodells fundiert werden.

---

[350] Die Entsprechungen zu IV, 8, 6 sind deutlich: μένοντος μὲν und γεννωμένου ἐκ δυνάμεως ἀφάτου in IV, 8, 6 wird von δύναμιν μένειν τε καὶ προϊέναι δυναμένην in VI, 7, 8, 14 aufgenommen.

[351] Plotin schildert diesen Prozeß z. B. in V, 2, 1, 14–18. Das Hervorgehen der Seele aus dem Geist und ihr Wirken auf den Bereich des Stofflichen werden unten in Abschnitt II.2.2.1 und II.2.3 untersucht. Zur Vorstellung der Notwendigkeit, die mit der eines ontologischen Mechanismus verknüpft ist, vgl. Schubert, der zeigt, daß aus diesem Grund die Frage nach dem „Wozu" der Schöpfung unsinnig wird, da das Eine und alles weitere hierin nur seinem Wesen folgt (Pronoia 40–41).

[352] Zur Komplexität des Hierarchiebegriffs, der Aspekte wie Intensität, Stufen von Macht oder Kraft sowie Kontrolle und Einfluß etc. umfaßt, vgl. Jacob's Ladder 5–10.

[353] Ich folge dabei u. a. Schubert, Pronoia 40–48, der als solche Prinzipien die Vorstellung der sich fortzeugenden Energeia und den Gedanken der Teilung anführt, versuche aber, diese Momente in ihren Einzelaspekten und ihrer systematischen Verknüpfung mit der Lichtthematik genauer herauszuarbeiten.

Es lassen sich, ausgehend von IV, 8, 6, zunächst zwei allgemeine Momente einer Binnendifferenzierung des Kraftstroms erkennen: Einmal differenziert sich die ebenso unbeschränkte wie unsagbare Urkraft aufgrund der „Aufnahmekapazität" der untergeordneten Stufen.[354] Nun sind allerdings diese Stufen nichts Selbständiges. Sie sind vielmehr als Elemente oder innere Strukturen einer Kraft zu begreifen. Da jede als Licht gedachte, sich verströmende Kraft nach IV, 5, 6, 39 kein Medium braucht, um sich zu verströmen, muß hinsichtlich dieses ersten Moments der Differenzierung nach einer anderen ontologischen Funktion des aufnehmenden Mediums gefragt werden.

Im Gesamtbau der plotinischen Ontologie kann man mit Varessis bei der Entstehung einer jeden Hypostase statt dessen ein „hyletisches Prinzip" annehmen, das zwar zum Verströmen der Kraft nicht notwendig ist, an oder in dem aber die Kraft ihr Wirken, ihre Differenzierung realisieren kann, so daß auf diese Weise die nächstuntergeordnete Hypostase entstehe.[355] Die Frage ist, ob Plotin sein eigenes Lichtmodell spezifisch zu verändern vermag, um es so zu modifizieren, daß auch das Moment der Aufnahmekapazität und damit des aufnehmenden Prinzips beim Verströmen von Licht trotz der anderslautenden Aussage von IV, 5, 6, 39 integriert werden kann und Plotins eigene Lichtvorstellung so mit der Ontologie, die er durch dieses Lichtmodell zu erklären versucht, kompatibel bleibt, d. h. ob sich am Modell „Licht" ablesen läßt, was Plotin in IV, 8, 6 für die Binnendifferenzierung seines universalen Kraftstroms nutzbar macht. Diese Frage beantworte ich anhand einer Interpretation des Textes V, 6, 4, 8–21. Zunächst soll jedoch kurz der zweite Aspekt der Ausdifferenzierung der Kraft besprochen werden. Aus IV, 8, 6, 8–9 geht hervor, daß Plotin den Ablauf der sich auseinander entwickelnden und voneinander ab-

---

[354] Plotin thematisiert dieses Prinzip in IV, 8, 6, 17–18 und 19–20. Vgl. dazu Schubert, Pronoia 51, Bussanich, Metaphysics 53 und Tornau, Enneaden 506. Schubert weist zudem darauf hin, daß das eingeschränkte Vermögen zur Aufnahme der von einer übergeordneten Hypostase her einwirkenden Kraft zugleich dem Aufweis und der Begründung der Unvollkommenheit der jeweils untergeordneten Hypostasen entspricht (Pronoia 110 und 121). Plotin drückt in IV, 8, 6 diese Aufnahmekapazität noch gut platonisch als Fähigkeit zur Teilhabe am Höheren aus, so z. B. in Z. 17–18 μεταλαμβάνειν, Z. 19 μετασχεῖν und Z. 27 μετοχῇ. Später fällt dann der für die Anwendung der Lichtbegrifflichkeit wichtige Ausdruck δεκτικόν, s. u. Abschnitt II.2.1.1 zu V, 6, 4.

[355] Vgl. Varessis, Andersheit 238–243 und 302 f. Meine Beobachtungen können als Ergänzung zu Varessis' verstanden werden, da in meiner Arbeit statt des Hervorgehens-Rückwendungs-Mechanismus die Lichtbegrifflichkeit in ihrer Anwendung und in ihrer Verbindung mit der Kraftmetaphysik im Vordergrund steht, die letztendlich aber keinen anderen Sachverhalt beschreiben soll. Zum Sachverhalt von Kontinuität und Struktur in Verbindung mit der Verwendung sowohl von *physical* als auch von *psychological explanations* in Plotins System siehe auch Bussanich, Relation 29.

hängenden Wirkkräfte als ein Entfalten denkt, wie sich eine Pflanze aus einem Samen entwickelt. In VI, 7, 9, 38–39 ergänzt Plotin diese Vorstellung:

> Ἐξελιττόμεναι γὰρ αἱ δυνάμεις καταλείπουσιν ἀεὶ εἰς τὸ ἄνω· προΐασι δέ τι ἀφιεῖσαι [...].
>
> Denn indem die geistigen Kräfte sich entfalten, nehmen sie nach oben hin immer ab; sie schreiten vor und haben dabei etwas verloren; [...] (Übs. HBT)[356]

Der Text zeigt, daß er diese zunehmende Dispergenz gleichzeitig als Schwächung der Urkraft versteht.[357] Der thematische Zusammenhang dieses Moments der für die Vorstellung einer Seins*hierarchie* wesentlichen Abschwächung der Kraft des Einen mit der plotinischen Lichttheorie soll am Ende dieses Abschnittes am Beispiel der Wirkung der Seelenkraft auf die Materie dargestellt werden.

Nochmals ist allerdings zu betonen, daß Plotin trotz dieser Abstufungen die Kontinuität seines ontologischen Stroms in IV, 8, 6 immer wieder hervorhebt und durch die Allanwesenheit der Urkraft des Einen begründet.[358] Diese, 25–26 Vorstellung läßt Plotin gegen Ende des Abschnitts in den Zeilen 25–26 in der Formulierung καὶ συνέχεται πάντα εἰσαεὶ τά τε νοητῶς τά τε αἰσθητῶς ὄντα, [...] kulminieren. Die Urkraft, das erste Gute und das Eine,[359] garantiert mit ihrem Wirken also Kontinuität, Zusammenhang und Struktur der gesamten Weltordnung.[360] Zur sprachlichen Darstellung dieser Funktion des

---

[356] προΐασι aus VI, 7, 9, 39 könnte auf πρόεισιν in V, 2, 2, 1 zurückweisen, um so deutlich zu machen, daß hier prinzipiell der gleiche ontologische Ablauf dargestellt werden soll.

[357] Diese Abschwächung der Kraft „nach unten hin" erwähnt Buchner, Möglichkeitslehre 64 und 72–76. Da Plotin in VI, 7, 9, 38–39 implizit mit der Vorstellung einer wachsenden Pflanze arbeitet, nehmen die sich aus dem Samen entfaltenden Kräfte nach oben hin ab. In der ontologischen Hierarchie entspricht das jedoch der Bewegung von oben nach unten. Die Abnahme der Kraft als solcher erwähnt Plotin als allgemeines Prinzip seiner Ontologie z. B. in V, 8, 1, 26–31.

[358] So besonders in Wendungen wie IV, 8, 6, 14–15: ἐπὶ πάντα παρ' αὐτῆς [...] οὐδὲν [...] ἄμοιρον αὐτῆς. Ebenfalls in Z. 16–17.

[359] Zu dieser Identifikation s. o. Abschnitt II.1.3 zu V, 4, 2, 26–33 und III, 8, 10, 27 und V, 4, 1, 34–36.

[360] Vgl. Rist, Road 72: Das Eine ist „the cause, which holds the effects together". Dabei scheint Plotin, wie der Text V, 2, 2, 27–29 deutlich zeigt, dieses Kontinuum als ein Kontinuum „im Vollsinn" (Waschkies, Eudoxos 194) zu verstehen und mit dieser Vorstellung zumindest implizit eine Differenzierung aufzugreifen, die Aristoteles in Metaph. 1015 b36–1016 a4 vornimmt. Aristoteles unterscheidet dort Dinge, die „[ihrer] Natur nach ein Kontinuum bilden", von denen, die nur einen „künstlich erzeugten Komplex" bilden (Waschkies, Eudoxos 192). Mit dieser Vorstellung von „Kontinua im Vollsinn" hat er sich nach der Ansicht von Waschkies „am Modell der biologischen Organismen orientiert" (Eudoxos 194). Zur Entwicklung und den Differenzierungen des aristotelischen Kontinuumsbegriffs s. Waschkies, Eudoxos 164–197.

Wirkens[361] des Einen wählt Plotin den Begriff des „Zusammenhaltens", die dafür nötige Unaufhaltsamkeit gewährleistet er eben dadurch, daß er das Eine in seinem Wirken als Kraft auffaßt.[362]

Zusammengefaßt läßt sich bisher feststellen, daß Plotin auch sein Hypostasensystem als eine kontinuierlich sich entwickelnde Kraft versteht, wobei das Eine als zusammenhaltender und überall anwesender Aspekt die Einheit des Systems über den Unterschieden der einzelnen Hypostasen stiftet. Das Energeiai-Schema liefert dann die für eine Entwicklung notwendige Dynamik. Für den Gedanken der Hierarchie konnten als tragende Prinzipien das der jeweiligen Aufnahmekapazität der jeweils sich aus dem Höheren entwickelnden Hypostase sowie deren mit der Entfaltung der Kraft einhergehende Abschwächung ausgemacht werden. Die Konvergenzpunkte dieser zentralen Momente mit Plotins Lichtmodell gilt es im folgenden zu untersuchen.

II.2.1.1 Kontinuität und Differenz: Der Zusammenhang von Lichtentstehung und Aufnahmekapazität

In dem Satz: „Nichts aber ist von dem, was vor ihm ist, abgetrennt und abgeschnitten" (V, 2, 1, 22; Übs. HBT)[363] weisen die beiden Prädikate ἀπήρτηται und ἀποτέτμηται deutlich darauf hin, daß Plotin hier an einen lichtartig vorgestellten Kraftzusammenhang denkt, der zugleich Abhängigkeit und Kontinuität zum Ausdruck bringen soll.[364] In V, 2, 2, 24–29 nimmt er die Vorstellung der Kontinuität, die hier zu einer Art Identität stilisiert wird, auf, ergänzt sie jedoch um das bereits bekannte Motiv der Differenz:

> Πάντα δὲ ταῦτα ἐκεῖνος καὶ οὐκ ἐκεῖνος· ἐκεῖνος μέν, ὅτι ἐξ ἐκείνου· οὐκ ἐκεῖνος δέ, ὅτι ἐκεῖνος ἐφ' ἑαυτοῦ μένων ἔδωκεν. Ἔστιν οὖν οἷον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἐκταθεῖσα, ἕτερον ἕκαστον τῶν μορίων τῶν ἐφεξῆς, συνεχὲς δὲ πᾶν αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο τῇ διαφορᾷ, οὐκ ἀπολλύμενον ἐν τῷ δευτέρῳ τὸ πρότερον.
>
> Alle diese Stufen aber sind Jener und nicht Jener: Jener, weil sie aus ihm stammen, nicht Jener, weil Jener, indem er bei sich verharrte, sie dargab. Es ist wie ein lebendiger Lebensvollzug, der sich in die Weite erstreckt, jeder der hintereinander liegenden Abschnitte ist ein anderer, das Ganze jedoch ein in sich Zusammenhängendes, jeder Abschnitt ist zwar vom anderen verschieden, aber das Frühere geht im Späteren nicht verloren. (V, 2, 2, 24–29; Übs. HBT)

---

[361] Vgl. IV, 8, 6, 8: ποιεῖν.

[362] Vgl. III, 8, 5, 13–14 und oben Abschnitt II.1.3 zu V, 4, 2, 26–33.

[363] Οὐδὲν δὲ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἀπήρτηται οὐδ' ἀποτέτμηται.

[364] Zur Bedeutung von ἀπαρτάομαι s. o. Abschnitt II.1.3 zu IV, 5, 7, 33–37. Das Motiv οὐκ ἀποτέτμηται taucht im gleichen Zusammenhang, mit dem Licht verknüpft, im Ausgangstext dieser Erörterung, in I, 7, 1, 27 wörtlich ebenso auf. Das dem Begriff ἀπαρτάομαι synonyme ἀναρτάομαι findet sich z. B. in I, 7, 1, 21 und 26.

In diesem Abschnitt ringt Plotin gleichsam darum, die seinem System immanente Spannung zwischen Identität und Divergenz begrifflich zu veranschaulichen. Gleich das Paradoxon zu Beginn des Textes, ἐκεῖνος καὶ οὐκ ἐκεῖνος, bringt diese Schwierigkeit nachhaltig zum Ausdruck. Plotin deutet knapp einen Ausweg über das Energeiai-Schema an,[365] den er in den Z. 28–29 jedoch in platonischem Sinne spezifiziert: Die nach außen hervortretende Wirkkraft bewahrt eben als Abbild der wesenhaften Kraft etwas von ihrer Ursache und ist ihr deshalb ähnlich.[366] Daher kann Plotin in diesem Sinn sagen, daß „das Frühere im Späteren nicht verlorengehe." Ebenso ist das Licht im platonischen Sonnengleichnis zwar sonnenartig, aber eben auch und gerade nicht die Sonne, und damit ist es insbesonders nicht gleichzusetzen mit seiner Ursache selbst. Da Plotin den Gesamtzusammenhang seines Systems inklusive der diesem System innewohnenden Spannung von Identität und Differenz innerhalb von Mechanismen versteht, deren enge thematische Verbindung zur Lichtvorstellung er in V, 2, 2 durch begriffliche Anspielungen bzw. Übernahmen hervorhebt, verwundert es nicht, Plotin auch auf diesem Problemfeld die Lichtmetapher ausdrücklich anwenden zu sehen. Ein Beispiel dafür bietet der Text V, 6, 4, 8–21, auf den schon im vorigen Abschnitt verwiesen wurde.[367] Die Interpretation dieses Textes soll zum Verständnis dafür beitragen, wie Plotin seine eigene Lichtvorstellung in diesem Kontext funktionalisiert und sie zugleich modifiziert, um sie besser auf das Problem von Identität und Differenz im Kontinuum des Kraftstroms anwendbar zu machen. Dabei ist gleichfalls zu beachten, welche Aspekte er möglicherweise von früheren, besonders den peripatetischen Lichtmodellen übernimmt. Es geht im folgenden also um die Verknüpfung von Lichtmetaphysik und Aufnahmekapazität in dem bereits erörterten Sinne.

> οὕτω δεῖ καὶ ἐν ᾧ μετ' ἄλλου τὸ ἕν, ὑπάρχον ἁπλοῦν καθ' αὑτό, τοῦτο ἁπλοῦν εἶναι, οὐκ ἔχον οὐδὲν ἐν ἑαυτῷ τῶν ὅσα ἐν τῷ μετ' ἄλλων. Πόθεν γὰρ ἐν ἄλλῳ ἄλλο, μὴ πρότερον χωρὶς ὄντος ἀφ' οὗ τὸ ἄλλο; Τὸ μὲν γὰρ ἁπλοῦν οὐκ ἂν παρ' ἄλλου εἴη, ὃ δ' ἂν πολὺ ᾖ ἢ

[365] Der Bezug wird erkennbar an den Wendungen ἐξ ἐκείνου und ἐφ' ἑαυτοῦ μένων in Z. 25–26.

[366] S. o. Abschnitt II.1.3 zu IV, 5, 7, 13–23. Siehe auch Tornau, Enneaden 505–506, der die Kraftverhältnisse als ein Ineinander von Transzendenz und Immanenz im Hypostasensystem versteht.

[367] Eine erste Interpretation dieser Stelle findet sich bei Wagner, Metaphern 40, der bereits darauf hinweist, daß das Eine hier mit dem „apriorischen Licht" verglichen werde. Das meiner Meinung nach wesentliche Moment, daß nämlich das Licht hier als unkörperliche Kraft verstanden werden soll, deren Wirken in Seinsgabe und Strukturgebung besteht, wie sie schon in Platons Sonnengleichnis festgelegt werden, und daß erst damit der Vergleich sinnvoll bleibt, erwähnt Wagner nicht, ebenso nicht das mögliche peripatetische Vorbild.

δύο, δεῖ αὐτὸ ἀνηρτῆσθαι εἰς ἄλλο. Καὶ οὖν ἀπεικαστέον τὸ μὲν φωτί, τὸ δὲ ἐφεξῆς ἡλίῳ, τὸ δὲ τρίτον τῷ σελήνης ἄστρῳ κομιζομένῳ τὸ φῶς παρ' ἡλίου. Ψυχὴ μὲν γὰρ ἐπακτὸν νοῦν ἔχει ἐπιχρωννύντα αὐτὴν νοερὰν οὖσαν, νοῦς δ' ἐν αὐτῷ οἰκεῖον ἔχει οὐ φῶς ὢν μόνον, ἀλλ' ὅ ἐστι πεφωτισμένον ἐν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ, τὸ δὲ παρέχον τούτῳ τὸ φῶς οὐκ ἄλλο ὂν φῶς ἐστιν ἁπλοῦν παρέχον τὴν δύναμιν ἐκείνῳ τοῦ εἶναι ὅ ἐστι.

So muß auch das, in dem das Eine mit einem anderen zusammen ist – denn es ist an sich als Einfaches und hat in sich nichts von dem, was es alles in dem hat, in dem es mit anderem zusammen ist – als Einfaches sein.

Denn woher kann [etwas] als anderes in anderem sein, wenn nicht das vorher abgetrennt [für sich] ist, von dem her das andere ist? Denn das Einfache [an sich] ist doch wohl von nichts anderem abhängig, was aber [ein] Vieles ist oder Zwei, das muß von etwas anderem abhängen.

Und [so] ist denn das Eine mit dem Licht, das darauf Folgende aber mit der Sonne, das Dritte aber mit dem Mondstern, der das Licht von der Sonne empfängt (κομίζεται), zu vergleichen. Denn die Seele hat den Geist als dazu erworbenen, der sie, sofern sie geistig ist, [oberflächlich] tönt. Der Geist aber trägt in sich ein ihm eigentümliches [Licht][368], insofern er nicht nur Licht ist, sondern was [er] ist, ist auch als Erleuchtetes in seinem Wesen. Das aber, was ihm das Licht mitteilt, ist, da es nichts anderes ist, einfaches Licht und teilt jenem so die Kraft mit, zu sein, was er ist. (V, 6, 4, 8–21; Übs. nach HBT)

Der Abschnitt kann in zwei Unterabschnitte unterteilt werden. Die Zeilen 8–13 thematisieren auf einer relativ abstrakten Ebene das Problem von Einheit und Differenz im Hypostasenbau. Das Eine wirkt auch dadurch, daß es Einheit vermittelt.[369] Das, in dem die Kraft des Einen zur Wirkung kommt, muß daher immer auch Eines bzw. Einheitliches sein. Trotz dieses wirkenden Inetwas-anderem-Sein bleibt das Eine selbst transzendent. Nur seine Wirkung ist den folgenden Stufen inhärent. Als ontologischer Unterbau ist dabei das Energeiai-Schema fundierend, denn nur als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας ist eine Immanenz des Einen im Folgenden anzunehmen,[370] nur in dieser Form ist das Eine dem Folgenden anwesend[371].

---

[368] οἰκεῖον in Z. 17 verstehe ich mit Ficino und dem arabischen Autor des *Sapiens Graecus* I § 18 als οἰκεῖον φῶς, da, wie oben zu VI, 7 und zu V, 3 gezeigt, der Nous sich zugleich Licht und erleuchteter Gegenstand ist, er also zugleich φῶς und πεφωτισμένον ist. Dagegen wollen HBT, HS und Cilento hier νοῦν ergänzen, vgl. HS II, 365. Damit ginge jedoch die Stoßkraft des Bildes verloren, dem es ja gerade um die Ausdifferenzierung einer lichthaft verstandenen Kraft geht. Allerdings läßt Plotins elliptische Formulierung keine eindeutige Entscheidung auf rein sprachlicher Ebene zu.

[369] Siehe Buchner, Möglichkeitslehre 99–120.

[370] Dabei weisen die Formulierungen ἐν ἑαυτῷ (Z.V, 6, 4, 10) und ἁπλοῦν καθ' αὑτό (Z. 9) auf die wesentliche Energeia, ἐν ᾧ μετ' ἄλλου (Z. 8) und πολύ [...] ἢ δύο (Z. 12–13) auf den wirkenden Aspekt des Einen, seine nach außen gerichtete Energeia hin.

[371] Der Begriff des παρεῖναι bzw. der παρουσία ist ebenfalls ein Begriff, den Plotin wesentlich dazu verwendet, die Wirkungen der einzelnen Hypostasenkräfte aufeinander und auch des Einen auf sie zu beschreiben, z. B. u. Abschnitt II.2.2.2 zu Alex., De an. mant. 139 u. 144 sowie

In den Zeilen 8 und 10–11 weist Plotin jedoch ergänzend darauf hin,[372] daß auch die Hypostasen selbst spezifisch auf die Wirkung des Einen im Gesamtbau Einfluß nehmen, so daß, wie Gerson zeigt, eine *per-se*-Kausalfolge entsteht:[373] Es ist nicht nur allein und unmodifiziert die Kraft des Einen, die ihre Wirkung entfaltet, sondern mit jeder Stufe gewinnt sie spezifische Merkmale hinzu.[374]

Diese sich differenzierende Seins- oder Kraftkontinuität stellt Plotin im zweiten Unterabschnitt von V, 6, 4, der die Zeilen 14–20 umfaßt, als Lichtkette dar. Die Analyse der philosophischen Basis dieses Lichtstroms erfordert eine Kombination von Aspekten verschiedener Lichtmodelle. Zum einen wird in den Zeilen 19 und 20 auf Platons Vorstellung einer vom Guten ausgehenden Kraft, die analog zum Licht auf das Intelligible wirkt, angespielt.[375] Das verwundert nicht, denn auch Platon scheint im Sonnengleichnis (508 b12–c4) eine Seinskontinuität, die von der Idee des Guten ihren Ursprung nimmt, zu unterstellen und als Vermittlung von Dynamis zu verstehen. Damit ist implizit auf ein grundlegendes Vorbild verwiesen.[376] Zugleich wird dieses Vorbild abgewandelt, um es besser an Plotins Lösung der transzendenten Energeia, die vermittels der aus ihr herauswirkenden Energeia dem Folgenden auf differenzierte Weise immanent ist, anzupassen. An diesem Punkt übernimmt Plotin einen Aspekt aus der bei Alexander von Aphrodisias vorgetragenen Lichttheorie und macht dies durch intertextuelle Bezüge und thematische Besonderheiten deutlich. Würde Plotin das Sonnengleichnis aus der *Politeia* unmodifiziert übernehmen, erwartete man die Reihenfolge Sonne –

Plotin IV, 3, 22–23. καὶ ὁμοῦ τὰ πάντα (V, 3, 17, 10) macht deutlich, daß Plotin die Anwesenheit des Einen im Folgenden nach dem Strukturbegriff des „Zugleich" und des πανταχοῦ denkt, der zudem eine enge Verbindung zum Licht besitzt, s. o. Abschnitt II.1.5 Anfang u. zu V, 8, 9.

[372] ἐν ᾧ μετ' ἄλλου und ἐν τῷ μετ' ἄλλων.

[373] Siehe Gerson, Plotinus 29–32. Ähnlich Buchner, Möglichkeitslehre 106–107: Das Eine wirkt nur vermittelt auf das ihm Fernerliegende. Buchner erwähnt in diesem Kontext auch das Prinzip der differenzierten Aufnahmekapazität.

[374] In V, 6, 4 drückt Plotin dies durch den Gegensatz in Z. 11–13 aus: τὸ μὲν γὰρ ἁπλοῦν οὐκ ἂν παρ' ἄλλου εἴη, ὃ δ' ἂν πολὺ ἧ ἢ δύο. Im Abschnitt II.2.3.1 wird dieses Ausdifferenzieren als Kontinuität von Logoi, die ebenfalls als eine Lichtkontinuität verstanden wird, wieder auftauchen.

[375] παρέχον und παρέχον τὴν δύναμιν [...] τοῦ εἶναι. Diese Wendungen werden in V, 3, 17, 9–10 mit τι οὖν τὸ οὗ μετέχει, ὃ ποιεῖ αὐτὸ καὶ εἶναι καὶ ὁμοῦ τὰ πάντα aufgegriffen. Auch dies verweist darauf, daß V, 3 zur Analyse von V, 6, 4 heranzuziehen ist. Angespielt wird auf Platon, R. 508 e1–2 und 509 b2–4.

[376] In V, 1, 8, 1–11 wird das platonische Sonnengleichnis ausdrücklich als Vorbild für die Hypostasenreihe Eines – Geist – Seele genannt.

Licht – Mond.[377] Denn in dieser Reihe wäre die Sonne als primäre Lichtquelle die Ursache eines Lichtes, durch das sie den Mond erleuchtet,[378] der dann seinesteils dieses Licht des Nachts als Mondlicht an die Erde weitervermittelte. So würde Plotin die von Platon vorgegebene ontologische Stellung der Sonne als erstes Prinzip oder als erste Ursache wahren. Plotin aber kehrt die ersten beiden Positionen im Unterschied zum Sonnengleichnis um. Seine Reihe lautet Licht – Sonne – Mond, und damit steht man vor der Frage, warum er das tut.

Motivation dieser Umkehrung ist meiner Ansicht nach die Betonung des Kraftcharakters des Einen. Sie ermöglicht dessen Charakterisierung als δύναμις πάντων bei gleichzeitiger Thematisierung der Frage, wie sich eine differenzierende Entwicklung dieser Kraft modellhaft denken läßt. In der Schrift IV, 5, 7, 33–37 legt Plotin nämlich dar, daß es in Leuchtkörpern ein Licht gibt, welches mit dem Wesen (οὐσία), das der Form nach Wesen des lichtspendenden Körpers ist, identifiziert werden kann.[379] Dieses quasi primäre Licht ist zweifellos die wesenhafte Energeia eines primär lichtspendenden Körpers, die ein zweites Licht, die sekundäre Energeia, aus sich heraus nach außen entstehen läßt. Nimmt man das oben in Abschnitt II.1.3 erörterte Gedankenexperiment aus VI, 4, 7, 44–47 hinzu, so ergibt sich die Vorstellung einer reinen, allen primär leuchtenden Körpern vorausgehenden Licht-Kraft, die ihr Wirken erst in diesen Körpern entfaltet und sie so zu Lichtquellen macht.[380] Diese Abfolge von Licht geht auf ein peripatetisches Vorbild zurück, das ich im Kommentar Alexanders von Aphrodisias zu Aristoteles' Schrift *De anima* vermute (Alex., De an. 46, 1–4; s. o. Abschnitt I.2). Gerade dieses Vorbild erleichtert zudem die Verwendung des Lichtmodells im allgemeinen Rahmen der Kraftmetaphysik. In seinem Kommentar zu Aristoteles' *De anima* läßt Alexander an der angegebenen Stelle eine Kraft (Alexander spricht explizit von einer δύναμις) dem, was als Lichtquellen gilt, so z. B. Feuer, innewohnen (ἐνοῦσα) und eine Abfolge von Licht und Lichtwirkungen auslösen. Diese Dynamis ist vermutlich hinsichtlich ihrer Wirkung im Lichtgebenden anwesend, denn sie ist etwas anderes als dieses selbst. Dies läßt sich daraus er-

---

[377] Vgl. Wagner, Metaphern 40.

[378] Zu dieser Abhängigkeit des Mondes von der Sonne siehe z. B. Dillon, Fragmenta 305 zu In Tim. Frg. 32 und Alexander von Aphrodisias, *Mantissa* 145, 5–6.

[379] οὐσία ἡ κατὰ τὸ εἶδος τοῦ φωτεινοῦ πρώτως σώματος; IV, 5, 7, 36–37.

[380] Bereits Wagner stellt diesen Unterschied fest (Metaphern 30 und 40), führt ihn jedoch weder auf das Energeiai-Schema zurück, noch erwähnt er die bei Alexander auftauchenden ähnlichen Überlegungen. So entgeht ihm auch die weiterreichende Funktionalisierung des Lichtes in Plotins Ontologie, die über die bloße Darstellung ontologischer Abhängigkeitsverhältnisse hinausgeht.

schließen, daß Alexander die Lichtquellen zum Objekt der Wirkung dieser Kraft macht: αὐτά τε μάλιστα ὁρατὰ ποιεῖ (De an. 46, 2–3). Schon bei Alexander also wird eine Lichtquelle erst durch eine primäre (Licht-) Kraft zur Lichtquelle, erst durch sie wird das Feuer zum Feuer und die Sonne zur Sonne. Die metaphysischen Implikationen dieser Theorie kann Plotin gut nutzen, um das Wirken des Einen zu beschreiben: Das Modell der ursprünglichen Licht-Kraft macht jede Vorstellung eines körperlich zu denkenden Ursprungs und Hervorbringens hinfällig, und die Aufhebung räumlicher Vorstellungen war das Ziel der Meditationsübung in VI, 4, 7, die meiner Ansicht nach auch auf das Eine bezogen werden kann.[381] Trotzdem bleibt das Bild des Ursprungs, der seine Kraft in wirkender Entfaltung darbringt, erhalten in Form der ursprünglichen Kraft, die sich wirkend ausdifferenziert. Aus diesen Gründen liegt die Vermutung nahe, daß Plotin auch seine Vorstellung der immanenten Wirkung eines gleichzeitig als transzendent verharrenden Wirkenden an diesem Modell als Licht konkretisieren und veranschaulichen will.

Unter dieser Voraussetzung ist die Licht-Kraft als wirkendes Prinzip ontologisch vor der Sonne selbst anzusetzen. Die Vorstellung des Lichtes als wirkender Kraft konnte Plotin zwar nicht in dieser Form, zumindest aber grundsätzlich aus der *Politeia* übernehmen. Peripatetisch modifiziert ließ sie sich dann hinsichtlich des Einen anwenden.[382] Als eine derartige, ursprüngliche Kraft, die noch vor der Sonne anzusetzen ist, die erst durch diese Kraft zur Lichtquelle „Sonne" wird, sollte auch Plotins οὐκ ἄλλο ὂν φῶς ἐστιν ἁπλοῦν[383] verstanden werden, wenn man Plotins Reihung Licht – Sonne – Mond in sein System einordnen möchte.

Auf diese Weise legt Plotin ein peripatetisches Fundament, das es ihm ermöglicht, mit Blick auf dieses Modell seine Lichtvorstellung zu modifizieren und so die Vorstellung der *sich differenzierenden* Kraft zu entwickeln. Das peripatetische Modell arbeitet nämlich ausdrücklich mit dem Moment des aufnehmenden Prinzips, um Entstehung und Wirkung von Licht zu erklären. In De an. mant. 142, 4–8; 12–14 und 144, 1–6 greift Alexander[384] seine Lichtvor-

---

[381] Auch sprachlich besteht ein möglicher Bezug zu Alexander, vgl. z. B. ἐν τῷ πυρὶ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις [...] ἐνοῦσα [...] ποιεῖ in Alex., De an. 46, 1–3 mit Plotins ἐν ᾧ μετ' ἄλλου und ἐν τῷ μετ' ἄλλων aus V, 6, 4, 8 und 10–11; s. o. zum Text Alexanders Abschnitt I.2.

[382] Vgl. oben Abschnitt II.1.3 zu V, 4, 2, 26–33, wo ich zu zeigen versuchte, daß das Eine als eine, allem vorausgehende Wirkkraft, als δύναμις πάντων, verstanden werden kann.

[383] V, 6, 4, 19.

[384] Der Einfachheit halber nehme ich an, Alexander habe auch die *Mantissa* verfaßt, selbst wenn dies nicht zweifelsfrei feststeht. Für die Rezeption des Lichtmodells bei Plotin spielt die Verfasserfrage keine Rolle.

stellung aus De an. 46, 1–4 auf:[385] Ein von Natur her Leuchtendes[386] bewirkt durch seine Anwesenheit im[387] dem Vermögen nach Durchsichtigen dessen Wandlung in das dem Vollzug nach seiende Durchsichtige, also in Licht. Auch hier ist es die wirkende Anwesenheit eines primären Lichtes im Folgenden, die das zweite, weltliche Licht hervorbringt.[388] Dieses primäre Licht ist als eine in den verschiedenen Lichtquellen innewohnende Physis, eine Natur oder ein Wesenszug zu verstehen, der diese Körper bzw. Elemente zu Lichtquellen macht.[389] Alexander verdeutlicht das Wirkverhältnis zwischen primärem und sekundärem Licht darüber hinaus durch eine Analogie, in der er das sekundäre Licht als Farbe des Durchsichtigen bezeichnet. Wie Farbe das Resultat der Wirkung von (sekundärem) Licht auf das dem Vermögen nach Farbige ist,[390] so ist sekundäres Licht das Resultat der Einwirkung des von Natur her Leuchtenden auf das dem Vermögen nach Durchsichtige, wobei sich in beiden Fällen die Aktualisierung als wirkende Anwesenheit-In vollzieht.

Das Durchsichtige nun bestimmt Alexander als eine zur Aufnahme von (primärem) Licht fähige Natur oder Wesenheit (144, 12–14).[391] Daraus folgt, daß die unterschiedliche Intensität der Lichtquellen auch durch ihre zur Aufnahme des primären Lichtes unterschiedlich geeigneten Physeis bedingt ist. Nimmt man jetzt die beiden Lichtvorstellungen Alexanders zusammen, ergibt sich folgendes Bild: In einem grundlegenden Sinn versteht Alexander Licht, also auch und gerade primäres Licht, als Kraft, die wesenhaft leuchtet oder scheint. Diese Kraft entfaltet ihre Wirkung, indem sie in etwas anderem, einem Körper oder einem Element, wirkend anwesend ist. Ihre Wirkung wird dabei jedoch von der Aufnahmekapazität und der Eignung zur Aufnahme als den Eigenschaften dessen, worin sie ihre Wirkung entfalten wird, modifiziert. Nimmt man ferner an, daß Alexanders τὸ φωτίζειν πεφυκός von Plotin rezipiert wird und in dessen System als φῶς ἁπλοῦν erscheint, lassen sich sowohl die Priorität dieser Art von Licht vor der Sonne als auch das erste

---

[385] Vgl. bes. 142, 4–5 und 7–10 zur Identität von Durchsichtigem dem Vollzug nach und Licht.

[386] τὸ φωτίζειν πεφυκός (142, 4–5).

[387] παρουσία ἐν (z. B. 142, 7).

[388] Vielleicht steht dieses Modell Plotin auch vor Augen, wenn er in V, 3, 12, 43 von einem Licht vor dem Licht schreibt. Eine kurze Interpretation dieser Stelle bei Wagner, Metaphern 30, der ohne weitere Quellenanalyse zwischen einem „apriorischen Licht" und einem „abgeleiteten Licht aus dem Lichte" unterscheidet.

[389] Vgl. ἐν διαφέρουσιν σώμασιν κοινὴ φύσις (142, 6) mit ἥτις δὲ ἐν τῷ πυρὶ [...] ἐνοῦσα δύναμις in 46, 1–2 zur Konvergenz der Vorstellung.

[390] Vgl. Alex., De an. mant. 142, 11–16.

[391] ἡ μὲν τοιαύτη φύσις δεκτικὴ φωτός. ὅσα δὲ μὴ κεκοινώνηκεν τῆς τοιᾶσδε φύσεως, ἀνεπίδεκτα τούτου.

Moment der Binnendifferenzierung des Kraftstroms (s. o. Abschnitt II.2.1) am Lichtmodell Alexanders ablesen und in ihrer Übertragung bei Plotin erkennen. Demnach läßt sich der ontologische Mechanismus der Entwicklung der Vielheit aus dem Einen lichttheoretisch folgendermaßen beschreiben: Die ursprüngliche Licht-Kraft, das φῶς ἁπλοῦν, die δύναμις πάντων, läßt aus sich im ersten Entwicklungsschritt eine Physis hervorgehen, die zur Aufnahme der vom Primärlicht ausgehenden und (ebenfalls) als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας zu verstehenden Wirkung fähig ist. Sie kann mit dem „hyletischen Prinzip" gleichgesetzt werden, in dem sich dann im zweiten Schritt die strukturierende, aktualisierende Wirkung der ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας des Einen entfalten kann – so, wie das primäre Licht im dem Vermögen nach Durchsichtigen seine Wirkung tut und dies zum Durchsichtigen dem Vollzug nach, zum zweiten Licht, macht.[392] Das aufnehmende „hyletische Prinzip" ist notwendig, da nach IV, 5, 6, 25–27 eine lichthaft verstandene Kraft, um sich zu verströmen, zwar kein neutrales Medium benötigt, wohl aber eines Aufnehmenden oder Substrathaften bedarf, um eine Wirkung zu entfalten oder zu realisieren.[393] Dieser Vorgang ist notwendig, damit die gesamte Entwicklung immer weitere Differenzierungen hervorbringt. Nachdem auf der Ebene des Nous wiederum „Licht" entstanden ist, wiederholt sich der Ablauf beim Hervorgang der Hypostase Seele, wie analog dazu das irdische Licht durch seine Wirkung Farbe hervorbringt. Das erläutert Plotin am Beispiel der Sonne, die durch ihr lichthaftes Einwirken den Mond ebenso erhellt wie aufstrahlen läßt, der seinerseits Licht an die Erde weitergibt. Und so, wie sich das Mondlicht vom Sonnenlicht unterscheidet, unterscheidet sich auch das Licht der Sonne von dem einfachen Licht, da das jeweils aufnehmende Prinzip die Natur und die Wirkung des übergeordneten Lichtes auf je eigene Weise modifiziert. Einfacher ausgedrückt kann dieser Ablauf auch so beschrieben werden: Die Urkraft läßt aus sich heraus zuerst das hervorgehen, worin sie wirkend anwesend sein kann, um dann dorthin hinein zu wirken. Dieses Zweite läßt dann ein neues Aufnehmendes aus sich heraus entstehen, worin sich seine Wirkung

---

[392] Beierwaltes umschreibt diesen metaphysischen Vorgang folgendermaßen (Metaphysik des Lichtes 96): „Das Licht erscheint als das Wesen des Einen überhaupt. [...] Aus sich herausgehend manifestiert es anderes und zugleich sich selbst im anderen."

[393] Diese Überlegung kann aus IV, 5, 6, 27 πάθοι δ' ἄν τι τὸ ὑποκείμενον, εἰ παρείη und den folgenden Beispielen abgeleitet werden. Auch das Spiegelbeispiel, auf das unten in Abschnitt II.2.3 im Zusammenhang mit der Materie einzugehen ist, legt diese Annahme nahe. Vgl. auch Volkmann-Schlucks Beobachtung zu V, 3, 10, 13–15, daß jede Energeia ein ihr entgegenstehendes Woran der Wirksamkeit voraussetzt (Plotin als Interpret 63). Bereits der stoische Gott bedarf, um zu handeln, der feurigen Materie als das, worauf sich sein Handeln richten und woran es sich realisieren kann, siehe Long, Soul and Body 37.

aktualisieren kann, um dann ebendort zu wirken, und so setzt sich der Prozeß der Entstehung immer neuer, niederrangiger Seinsweisen fort.

Meine Ausführungen zum peripatetischen Modell haben gute Indizien dafür ergeben, daß sich Plotin bei der Ausarbeitung seines ontologischen Systems an Alexanders Lichtmodell orientierte.[394] Diese Adaption Plotins von peripatetischen Aspekten ist durch die platonische Dynamisdefinition vorgeprägt: Auch für Platon erwies sich der Wirkbereich, an oder in dem sich eine Kraft realisieren kann, auf den sie sich wirkend richtet, als wesentliches Moment des Kraftbegriffs. Dieser Wirkbereich konnte dann zum δεκτικόν-Aspekt umgewandelt werden, den Plotin so problemlos an seine Vorstellung vom Licht als einer Energeia anpassen konnte. Im Zuge dieser Modifikation des Lichtmodells und ihrer Anwendung auf das metaphysische System wird die hervorgehende Energeia der übergeordneten Hypostase gleichzeitig zu einer Art Hypokeimenon, also zu einem Aufnehmenden, das eine spezifische Einwirkung erfahren kann,[395] und zu dem, das auf dieses Hypokeimenon einwirkt in der Form eines spezifischen Wirkens-In. So ist der Nous zugleich Sehen dem Vermögen nach, das sich erst im Licht realisieren kann, und das Licht, das diese Vorstufe des Sehens realisiert (s. o. Abschnitt II.1.4). Beide Momente aber sind als überzeitliche Aspekte einer ihre Einheit bewahrenden Hypostase zu betrachten.

Plotins Anspielungen auf das Sonnengleichnis lassen dabei die vollständige Abhängigkeit von einem Urprinzip und die Durchdringung der gesamten Hierarchie durch dieses Prinzip gegenwärtig bleiben. Das zur Erklärung der weltlichen Vielfalt notwendige Moment der Diversifizierung und Binnendifferenzierung des allumfassenden Kraftstroms erreicht Plotin durch die von mir erläuterte Differenzierung seiner hervorgehenden Energeia in Substrat und Wirkung auf dieses Substrat. Dabei scheint er die von Platon in dessen Dynamisdefinition vorbereiteten und von Alexander weiterentwickelten Unterscheidungen zwischen ursprünglichem, als Kraft verstandenem Licht, einer in Hinsicht auf dieses Licht aufnahmefähigen Natur und dem daraus entstehenden sekundären Licht, etwa dem Licht, das Sterne und das Feuer ausstrahlen, zu übernehmen. Wieder wird deutlich, wie Plotin im Zuge dieser Rezeption Faktoren, die bei Alexander von Aphrodisias noch getrennt vorliegen, mittels seiner Kraftvorstellung und des Energeiai-Schemas zu einer ontologischen Einheit verbindet und diese lichtbegrifflich darzustellen versucht. So

---

[394] Man kann bei Plotin die Vorstellung der δεκτικὴ φύσις schon in IV, 8, 6, 27 λαβόντα entdecken, wo das Aufnehmen (λαμβάνειν) mit dem Teilhaben-an identifiziert wird.

[395] Darin entspricht es der δεκτικὴ φύσις bei Alexander.

lassen sich auch die problematischen Zeilen V, 6, 4, 17–18[396] (s. die entsprechende Anm.) verstehen: Als πεφωτισμένον ist der Nous der Aspekt der noetischen Hypostase, der empfänglich ist für das Einwirken des Einen als Licht, ebenso wie das Durchsichtige als das, was das von Natur her Leuchtende aufzunehmen vermag, von Alexander als πεφωτισμένον bezeichnet wird.[397] Auf diese Weise exemplifiziert Plotin den Hypokeimenonaspekt der Energeia, die der Nous ist. Zugleich ist er aber als πεφωτισμένον Licht,[398] wie auch bei Alexander das derartig affizierte Durchsichtige eben als πεφωτισμένον Licht ist bzw. wird und daher auf das Folgende einwirken kann.[399] Nur das Eine, das einfache Licht, kommt ohne diesen Doppelaspekt aus. Der Nous als Sonne bedarf des primären Lichtes, damit die ihm innewohnende wirkempfängliche Natur Licht werde. Dabei versteht Plotin wie Alexander das Wirken als wirkende Anwesenheit-In (παρουσία ἐν), die spezifisches Sein und damit Zusammenhalt und Kontinuität als höchste Form differenzierter Einheit vermittelt.[400] Da dieses Wirken außerdem nur als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας des als φῶς ἁπλοῦν beschriebenen Einen verstanden werden kann,[401] ist Plotin in der Lage in V, 6, 4, 21–22 dessen absolute Transzendenz und Einfachheit zu erklären, einen Aspekt, den Alexander so nicht hervorhebt, der sich aber notwendig aus der Position des Einen in Plotins System ergibt. So ist Plotins Eines in diesem Fall nur Licht, das keines Mediums bedarf, von dem es getragen wird.[402]

Derartig verstanden erfährt die auf den ersten Blick ungewöhnlich erscheinende Reihenfolge Licht – Sonne – Mond ihre volle Berechtigung, denn erst in dieser Reihung und vor diesem Hintergrund kann das Eine als δύναμις [...] σώματος χωρὶς οὖσα[403] verdeutlicht werden und den aus IV, 8, 6 bekannten ontologischen Zusammenhang sichern.

Es ist verlockend, bleibt aber letztendlich spekulativ, anzunehmen, Plotin habe sein Weltmodell u. a. in der Auseinandersetzung mit Platons und Alex-

---

[396] νοῦς δ' ἐν αὐτῷ οἰκεῖον [φῶς] ἔχει οὐ φῶς ὢν μόνον, ἀλλ' ὅ ἐστι πεφωτισμένον ἐν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ.

[397] Vgl. mit Plotin V, 6, 4, 18 z. B. Alex., De an. mant. 142, 4, 9, und 10. Dazu paßt auch, daß Plotin den Nous wiederholt als „durchsichtig", als διαφανής, beschreibt, z. B. in V, 8, 4 und 9.

[398] Plotin zeigt dies durch die Wendung ἐν αὐτῷ οἰκεῖον [φῶς] ἔχει.

[399] Vgl. Alex., De an. mant. 141, 36–142, 13, bes. 142, 11–13. Zum ontologischen Wandelungsprozeß als solchem siehe Bussanich, Metaphysics of the One 53.

[400] Vgl. V, 6, 4, 20. Im Hintergrund steht also der Strukturbegriff des συνέχειν.

[401] Vgl. dazu Emilsson, Cognition 225.

[402] Zur Transzendenz des Einen gehört auch, daß es als „einfaches Licht" selbst dann besteht, wenn es nichts hätte, wohin hinein es wirken könnte, wie auch das Licht besteht, wenn es keine Wirkung zeitigt, vgl. IV, 5, 6, 26–27 und 39.

[403] VI, 4, 7, 44–45.

anders Lichtspekulationen entwickelt. Allerdings läßt sich feststellen, daß zentrale Vorstellungen Plotins, wie z. B. die der wirkenden Anwesenheit und des aufnehmenden Prinzips, in dem sich eine kraftartige Wirkung vollziehen und realisieren kann und das eine Differenzierung von Wirkung und Weitervermittlung von Wirkung erklären kann, an Alexanders Modell abgelesen werden können.[404] Es bleibt somit der rein hermeneutische Wert von Alexanders Text, der Plotins Vorstellung des Seinsganzen als eines in sich differenzierten Kraftkontinuums besser verständlich macht. Zudem läßt dieser Text in seiner zumindest als möglich anzunehmenden Anwendung nachvollziehbar werden, wie Plotin seine eigene Lichtvorstellung problemgebunden durch die Übernahme geeigneter Aspekte anzupassen vermag, so daß sie als Erklärungsmodell kompatibel bleibt. Zugleich wird erneut deutlich, wie eng Plotin kraft- und lichtmetaphysische Überlegungen miteinander verzahnt, mit der Folge, daß am Ende ein Komplex aus sich einander durchdringenden Aspekten und Gedankengebäuden steht.

II.2.2 Die Position der Seele im ontologischen System

Auch wenn sich Plotin stets wie gezeigt bemüht, die Kontinuität seines Systems darzustellen und zu begründen, und zu diesem Zweck auch seine eigenen Vorstellungen modifiziert, bleibt sein System doch grundsätzlich zweigeteilt. Plotin übernimmt nämlich von Platon die Teilung der Welt in Sinnliches und Geistiges, wie sie im Liniengleichnis der *Politeia* und in den Anfangspartien des *Timaios* von Platon postuliert wird. Diese Teilung macht in ihrer Nachhaltigkeit das verbindende Element zwischen den beiden unterschiedlichen Bereichen besonders wichtig. Damit kommt der Seele, denn sie wird von Plotin als Bindeglied zwischen dem Geistigen und dem Sinnlichen konzipiert,[405] eine besondere Bedeutung in seinem System zu.

Im Zuge der Fragestellung dieser Untersuchung sollen im Hinblick auf die Seele folgende Probleme diskutiert werden: zuerst, ob das Energeiai-Schema von Plotin auch auf die Seele angewendet wird und ob die Seele in diesem Sinn als Kraft verstanden werden kann. Im Anschluß daran werde ich untersuchen, ob es eine dementsprechende Anwendung der Lichtbegrifflich-

---

[404] Vgl. z. B. Alex., De an. mant. 144, 5 ἡ δὲ τοῦ φωτίζοντος παρουσία [...] ποιεῖ und 142, 10–11 mit Plotin V, 3, 17, 11 und 30, s. o. Abschnitt II.2.1.1.

[405] Zur Rolle der Seele als ontologischer Vermittlerin verweise ich z. B. auf Schubert, Pronoia 45, Armstrong, Architecture 90 und Gerson, Plotinus 59. Wagner, Metaphern 40–42 parallelisiert diese Position der Seele mit der Vermittlerfunktion des Lichtes.

keit auf das Problemfeld Seele gibt.[406] Dazu werde ich erläutern, wie, wenn die Seele eine Kraft ist, die wesentlichen Eigenschaften der Kraft und damit auch des Lichtes auf die Seele übertragen und hinsichtlich ihrer besonderen Rolle funktionalisiert werden.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet der frühe Text IV, 8, 7, 1–12, ein Abschnitt, der sich unmittelbar an den Ausgangstext der gesamten Erörterung über den Weltzusammenhang bei Plotin anschließt (IV, 8, 6, 1–12), der aber dezidiert auch die wesentliche Teilung[407] des ontologischen Systems in Geistiges und Sinnliches mitthematisiert. Daher ist vorab zu zeigen, wie trotz der Unterschiedlichkeit dieser beiden Bereiche der Zusammenhang des Ganzen gewahrt bleibt und in diesem Kontext das Wesen der Seele skizziert wird. Die auf diese Weise herausgearbeiteten Aspekte gilt es später an anderen Texten zu vertiefen.

> Διττῆς δὲ φύσεως ταύτης οὔσης, νοητῆς, τῆς δὲ αἰσθητῆς, ἄμεινον μὲν ψυχῇ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, ἀνάγκη γε μὴν ἔχειν καὶ τοῦ αἰσθητοῦ μεταλαμβάνειν τοιαύτην φύσιν ἐχούσῃ, καὶ οὐκ ἀγανακτητέον αὐτὴν ἑαυτῇ, εἰ μὴ πάντα ἐστὶ τὸ κρεῖττον, μέσην τάξιν ἐν τοῖς οὖσιν ἐπισχοῦσαν, θείας μὲν μοίρας οὖσαν, ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὖσαν, ὡς ὅμορον οὖσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει διδόναι μέν τι τούτῳ τῶν παρ' αὐτῆς, ἀντιλαμβάνειν δὲ καὶ παρ' αὐτοῦ, εἰ μὴ μετὰ τοῦ αὐτῆς ἀσφαλοῦς διακοσμοῖ, προθυμίᾳ δὲ πλείονι εἰς τὸ εἴσω δύοιτο μὴ μείνασα ὅλη μεθ' ὅλης, ἄλλως τε καὶ δυνατὸν αὐτῇ πάλιν ἐξαναδῦναι, ἱστορίαν ὧν ἐνταῦθα εἶδέ τε καὶ ἔπαθε προσλαβούσῃ καὶ μαθούσῃ, οἷον ἄρα ἐστὶν ἐκεῖ εἶναι, καὶ τῇ παραθέσει τῶν οἷον ἐναντίων οἷον σαφέστερον τὰ ἀμείνω μαθούσῃ.
>
> Da nun diese [Gesamt-] Natur zweigeteilt ist, nämlich geistig, andererseits sinnlich, wäre es besser für die Seele, im Geistigen zu sein, notwendig aber auch, da sie solch ein [Mittler-] Wesen besitzt, am Sinnlichen teilzuhaben. Und sie darf sich nicht über sich selbst beklagen, wenn sie nicht in jeder Hinsicht das Bessere ist, da sie eine Mittelposition unter den Seienden innehat: Einerseits [nämlich] ist sie von göttlichem Anteil, andererseits weilt sie am äußersten Rand des Geistes, so daß sie, da sie gleichsam eine gemeinsame Grenze mit [beiden] teilt, zum einen der wahrnehmbaren Natur etwas mitteilt, [der wahrnehmbaren Natur] als dem, was zu dem gehört, was aus ihr [d. h. der Seele] hervorgeht, zum anderen aber auch etwas vom Noetischen erlangt.[408]

---

[406] Hier schließe ich mich an Wagner, Metaphern 39–42 an. Wagner betont die „Vermittlertätigkeit" (42) der Seele und versucht, Plotins Gleichnisse hinsichtlich dieser ontologischen Funktion und Position der Seele zu interpretieren.

[407] Die Teilung läßt sich bereits aus der Formulierung in 6, 24 ableiten: ἐν νοητοῖς τὸ ἐν αἰσθητῷ. In Z. 26 führt Plotin dann in aller Deutlichkeit beide Bereiche an: τά τε νοητῶς τά τε αἰσθητῶς ὄντα. Die Frage muß nun lauten, wie Plotin das συνέχειν erklärt.

[408] Ich beziehe in meiner Übersetzung αὐτοῦ in Z. 9 im Gegensatz zu HBT auf τοῦ νοητοῦ aus Z. 6–7, da es sich sprachlich kaum, wie HBT annehmen, auf φύσις beziehen kann und außerdem nur so die durch das μὲν – δὲ implizierte Vermittlerfunktion der Seele zum Ausdruck kommt. Es geht meiner Ansicht nach an dieser Stelle nämlich nicht um die reziproke Beziehung der Seele zum Sinnlichen, wie HBT annehmen, sondern um deren Stellung zwischen

> Wofern sie aber nicht zusammen mit [dem Aspekt ihrer selbst, der unveränderlich ist, die sinnliche Welt] lenkt, kann sie wohl aufgrund zu großen Eifers sich [weiter] ins Innere versenken, da sie nicht als ganze mit der Hypostaseseele verharrte. Schließlich ist es ihr aber auch möglich, wieder emporzusteigen, nachdem sie sich nämlich vergegenwärtigte, wie es ist, dort [d. h. im Noetischen] zu sein und außerdem die Kenntnis dessen hinzunimmt, was sie hier erfuhr und auch erlitt[409], und sie so durch Vergleich gleichsam von Gegensätzlichem gleichermaßen deutlicher das Bessere begriffen hat. (IV, 8, 7, 1–12; Übs. nach HBT)

Als zentral für die gegenwärtige Erörterung der Kontinuität des plotinischen Systems im Zusammenhang mit der Lichtvorstellung erweist sich die mit der Mittelstellung der Seele verbundene Funktion der Vermittlung. Die Seele leitet als Bindeglied das, was sie vom Nous empfängt und was sie somit zugleich auch selbst ist, an den nächstfolgenden Bereich weiter. In IV, 8, 7, 29–31 bestimmt Plotin diese Funktion sehr präzise: „[Der Weltseele][410] ist beides zugleich möglich: von oben zu empfangen, zugleich aber auch in diese Welt zu spenden.[411]" Wie in Kapitel IV, 8, 7, 7–8 werden die beiden unterschiedlichen Aspekte der Funktion und der Wirkung der Weltseele, die mit unterschiedlichen ontologischen Funktionsbereichen verbunden sind, gegeneinander abgehoben. Daher gehe ich auch in den Zeilen 7–8 davon aus, daß es nicht um zwei verschiedene Verhalten bezüglich nur des einen Bereiches des Sinnlichen geht. So rechtfertigt sich die hier vorgeschlagene Übersetzung auch inhaltlich von der „Aufgabe" der Weltseele als Vermittlerin her. Damit steht man jedoch vor dem Problem, wie diese Vermittlung zu verstehen ist und welche Eigenschaften die Seele aufweisen muß, um diese Funktion erfüllen zu können. Der von Plotin in 7, 30 verwendete Begriff χορηγέω[412], der das Verhältnis der Weltseele zu dem, was nach ihr kommt, beschreibt und mit „ausstatten", „zuteilen" zu übersetzen ist, weist auf IV, 8, 6, 19–20 zurück.[413]

Geist und Sinnlichem, die μέσην τάξιν (Z. 5), und damit darum, daß sie etwas, das sie „von oben" erhält, nach „unten" weiterleitet und vermittelt.

[409] Zu den πάθη der Seele als das, was ihr im Sinnlichen widerfahren kann und widerfährt, vgl. V, 1, 3, 19–20, wo es einem niedrigeren Aspekt der Seele zugeschrieben wird.

[410] Das Relativpronomen ᾗ bezieht sich auf τῇ δὲ λεγομένῃ τοῦ παντὸς in Z. 26–27. Ich übernehme damit eine Konjektur Kirchhoffs, für die sich auch HBT entschließen. HS lesen statt τῇ ἡ. Stilistisch bringt Plotin die Kontinuität ermöglichende Vermittlung eindrücklich durch die Wiederholung des ἅμα und die parallelistische Konstruktion des Satzes zum Ausdruck.

[411] Diese Doppel-Funktion der Weltseele zeigt die Konstruktion διδόναι μέν – ἀντιλαμβάνειν δέ; IV, 8, 7, 7–8. Ihr entsprechen hier χορηγούσῃ δὲ und λαμβανούσῃ μέν.

[412] In 7, 31 als Partizip χορηγούσῃ.

[413] Hier als τοῦ [...] χορηγοῦντος wohl vom Einen gesagt, das seinen Zusammenhalt durch das ganze System wirken läßt und so allem Anteil an sich gewährt.

Dort wird das Verb von Plotin gebraucht, um das Wirken des Einen auf das ihm Folgende in seiner uneingeschränkten Neidlosigkeit zu umschreiben. Es liegt nahe, daß Plotin, wenn er denselben Begriff verwendet, die Weltseele nach dem Vorbild des Einen analogisiert und sie so – als ein weiteres Analogon des Einen – in ihrer Funktion in die Vorstellung einer kontinuierlichen und gleichzeitig sich differenzierenden Kraftvermittlung einbindet.[414]

Wie oben gezeigt, wird aus V, 6, 4, 8–12 deutlich, daß Plotin dieses in IV, 8, 6, 19–20 mit χορηγεῖν umschriebene Wirken des Einen auf das ihm Nachfolgende als Gewähren von Licht versteht. Es verwundert daher nicht, daß Plotin das, was die Weltseele an das ontologisch Niedrigere vermittelt, ebenfalls als Licht auffaßt und den Prozeß des Empfangens und Weitervermittelns als Prozeß der Erleuchtung und der Weitergabe von Licht beschreibt, ganz wie in der Reihe einfaches Licht – Sonne – Mond bereits dargestellt wurde. Als weiteren Beleg dafür zitiere ich II, 9, 2, 17–3, 5:

> κἀκεῖθεν ἔχουσα δίδωσι τῷ μετ' αὐτὴν καὶ ὥσπερ ἐλλάμπουσα ἀεὶ ἐλλάμπεται. Ἀεὶ οὖν ἐλλαμπομένη καὶ διηνεκὲς ἔχουσα τὸ φῶς δίδωσιν εἰς τὰ ἑφεξῆς, τὰ δ' ἀεὶ συνέχεται καὶ ἄρδεται τούτῳ τῷ φωτὶ καὶ ἀπολαύει τοῦ ζῆν καθ' ὅσον δύναται· ὥσπερ εἰ πυρὸς ἐν μέσῳ που κειμένου ἀλεαίνοιντο οἷς οἷόν τε.
>
> Und indem sie von dorther [d. h. vom Nous her] hat, gibt sie an das nach ihr weiter und in dem Maße, wie sie immer erleuchtet, so wird sie [auch] immer erleuchtet. Da die Seele also immer erleuchtet wird und sie das Licht als ein kontinuierliches [in sich] trägt, gibt sie es an das ihr Nachfolgende weiter. Dies aber wird immer zusammengehalten und ist von eben diesem Licht trunken und erfreut sich des Lebens, insoweit es dies vermag. Wie wenn etwas, dem das möglich ist, erwärmt wird, wenn ein irgendwie in der Mitte gelegenes Feuer [brennt]. (Übs. nach HBT)

Alle dem ontologischen Gefüge in seiner Dynamik wesentlichen Momente werden hier der Seele zugeschrieben: Als erleuchtete ist sie, analog zum erleuchteten Geist,[415] der hyletische Aspekt der ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας der übergeordneten Hypostase.[416] Aber wie der Nous durch diese lichthafte Einwirkung selbst zur Lichtquelle wird, die der Sonne aus der Lichtreihe in V, 6, 4, 8–21 entspricht, die ihr Licht an den Mond weitergibt, genauso wird die Seele zugleich erleuchtet und wirkt lichtgleich auf das ihr Untergeordnete. Wie gezeigt werden soll, ist diese Vermittlung dahingehend zu verstehen, daß, von der Hyle abgesehen, jede ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας, nachdem sie als

---

[414] Dazu verweise ich ergänzend auf VI, 9, 1, 17–21, wo Plotin der Seele Funktionen zuschreibt, die auch dem Einen zukommen könnten und wo er ihr Wirken u. a. mit χορηγεῖ und χορηγοῦσα umschreibt.

[415] Die Vorstellung des Nous als πεφωτισμένον erläutere ich in Abschnitt II.2.1.1.

[416] Zur Seele als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας des Nous ausführlich unten in Abschnitt II.2.2.1.

hyletisches Prinzip das Einwirken des Höheren erfahren hat, zugleich auch als ἐνέργεια τῆς οὐσίας hinsichtlich des ihr Untergeordneten funktionalisiert wird.[417] Das Wirken der Seele wird, wie schon an χορηγεῖν zu erkennen war, dem des Einen sehr angeglichen: Lichtbegrifflich wird es als Erleuchten (ἐλλάμπειν), also als Vermittlung von Licht beschrieben. Dieses Vermitteln stiftet Zusammenhalt und Kontinuität (συνέχεται), ebenso wie das Eine das Ganze in seiner Kontinuität zusammenhält.[418] Nimmt man IV, 8, 4, 1–5 hinzu, wo Plotin beschreibt, daß die Einzelseelen so in ihrer Kraft (δύναμιν in 4, 2) auf das Nachfolgende gerichtet sind, wie das Licht der Sonne auf das unter ihr Liegende,[419] so erkennt man, daß Plotin auch dieses Weitergeben als neidlos (οὐ φθονοῦν) und damit als uneingeschränktes versteht.[420] Die immer noch notwendige Differenzierung auch dieser Kraftäußerung ergibt sich dann, wie bereits für den Gesamtzusammenhang festgestellt wurde, aus dem Aufnahmevermögen des Untergeordneten hinsichtlich der zu empfangenden Kraft, die Plotin in diesem Fall als Aufnahmevermögen des Lichtes bzw. im Vergleich als Aufnahmevermögen der Wärme versteht. Es wird deutlich, daß Plotin die oben im Hinblick auf das peripatetische Lichtmodell beschriebenen ontologischen Funktionen und Strukturmerkmale auf das Wirken der Weltseele überträgt und daß diese Parallelisierung von der integrativ wirkenden Kraft- und Lichtmetaphysik getragen wird. Indem Plotin die Weltseele als lichtartige Kraft beschreibt, bindet er sie in ihrer Vermittlerrolle in das Gesamtgebäude des lichtartigen Weltzusammenhangs ein. Diese Kraft wird aufgrund der von Plotin vorgenommenen Differenzierung in ein zugrundeliegendes Prinzip als das, was eine Wirkung erfährt, und in den weiterwirkenden ἐνέργεια τῆς οὐσίας – Aspekt folglich als etwas beschrieben, das Licht erhält (ἐλλάμπεται, ἐλλαμπομένη), sowie weiter als etwas, das Licht weitergibt (ἐλλάμπουσα, τὸ φῶς δίδωσιν). Damit kann die von der Seele geleistete Vermittlung grundsätzlich ebenfalls nach dem bekannten peripatetisch-platonischen Modell verstanden werden. Plotin wendet sein Energeiai-Schema auch an, um Wesen und Wirken der Seele zu beschreiben.

Die allerdings spezielle doppelte Eingebundenheit der Weltseele, die spezifisch mit ihrer Funktion verknüpft ist, bestimmt den weiteren Verlauf meiner Untersuchung. Dabei werde ich der Frage nachgehen, wie im Rahmen von

---

[417] So ist auch der Nous sowohl ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας des Einen, als auch ἐνέργεια τῆς οὐσίας, die ihresteils die Seele hervorbringt.

[418] Als Beleg dafür nenne ich z. B. IV, 8, 6, 25–26, wo der Zusammenhalt des Ganzen durch die Wirkung des Einen gewährleistet wird.

[419] Auch hier wird die Vermittlung des Lichtes als χορηγία (IV, 8, 4, 5) beschrieben.

[420] Ebenso ist das Wirken des Einen neidlos, s. o. Abschnitt II.2.1 zu IV, 8, 6, 1–20 u. 23–28.

Energeiai-Schema und Lichtmetaphysik das Verhältnis zwischen Nous und Weltseele näher als bisher zu bestimmen ist,[421] ob die zu II, 9 angestellten Überlegungen weiter abgesichert werden können und was sich daraus für die wesentlichen Eigenschaften der Seele folgern läßt. Danach werde ich untersuchen, wie das Wirken der Seele auf die Welt sich vollzieht,[422] inwiefern sie also als lichthafte Kraft Zusammenhalt gewährt und wie sich ihr Verhältnis zur Materie erfassen läßt.

II.2.2.1 Die Seele und der Nous

In der frühen Schrift V, 1 erklärt Plotin im Zuge einer protreptisch motivierten Erörterung[423] des Wesens der Seele auch ihr Verhältnis zum Nous. Er beschreibt dort ihre Entstehung und versucht im Textabschnitt V, 1, 3, 6–15 zu zeigen, daß die Seele, obwohl sie göttlich ist, doch ontologisch niedriger einzustufen ist als der Nous. Plotin führt in diesem Abschnitt alle wesentlichen Merkmale des ontologischen Status der Seele und ihrer Funktion anschaulich zusammen:

> Καίπερ γὰρ οὖσα χρῆμα οἷον ἔδειξεν ὁ λόγος, εἰκών τίς ἐστι νοῦ· οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἣν προΐεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν· οἷον πυρὸς τὸ μὲν ἡ συνοῦσα θερμότης, ἡ δὲ ἣν παρέχει. Δεῖ δὲ λαβεῖν ἐκεῖ οὐκ ἐκρέουσαν, ἀλλὰ μένουσαν μὲν τὴν ἐν αὑτῷ, τὴν δὲ ἄλλην ὑφισταμένην. Οὖσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι, καὶ ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς καὶ ἡ τελείωσις ἀπ' αὐτοῦ πάλιν οἷον πατρὸς ἐκθρέψαντος, ὃν οὐ τέλειον ὡς πρὸς αὐτὸν ἐγέννησεν.
>
> Denn gleichwohl [die Seele] ein Ding ist, wie es die Erörterung darlegte, ist sie [doch nur] ein Abbild des Nous: wie ein Begriff, und zwar ein Begriff in der lautlichen Äußerung, [ein Abbild] des Begriffs in der Seele ist, genauso ist wahrlich [die Seele] die Formkraft des Geistes als auch die gesamte Wirkkraft und [eben] auch die Wirkkraft, die [die Seele] als Leben aus sich in die Existenz eines anderen entläßt. Wie es einerseits eine Wärme des Feuers gibt, die [mit seinem Wesen] zusammen ist, andererseits aber auch eine, die [das Feuer nach außen] mitteilt.
>
> Es ist aber notwendig anzunehmen, daß [die Wirkkraft] einerseits dort [im Geist] nicht ausströmt, sondern daß sie als die, die im Geist ist, verharrt, sie hingegen als eine andere Existenz erlangt. Da [die Seele] also vom Geist her ist, ist sie geistartig, und ihr Geist besteht in Denkbewegungen und ihre Vollendung erfolgt wiederum von dem her, der wie ein Vater ist, der [den] aufgezogen hat, den er – zumindest hinsichtlich seiner selbst – als unvollkommenen erzeugte. (V, 1, 3, 6–15; Übs. nach HBT)

---

[421] In IV, 8, 7, 6 und 8–9 wird dieser Pol der seelischen Mittlerstellung mit θείας μὲν μοίρας οὖσαν und ἀντιλαμβάνειν [...] παρ' αὐτοῦ bezeichnet.

[422] τῇ αἰσθητῇ φύσει in IV, 8, 7, 7 bringt diesen Pol sprachlich zum Ausdruck.

[423] Siehe HBT, Ib 489.

Erkennbar ist auch hier zunächst das Energeiai-Schema: Die ἐνέργεια τῆς οὐσίας des Nous läßt aus sich die Seele als eine ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας hervorgehen.[424] Als solche steht die Seele zum Nous in einem besonderen Verhältnis, wie die Zeilen 20–24 desselben Kapitels verdeutlichen:

> Νοῦς οὖν ἐπὶ μᾶλλον θειοτέραν ποιεῖ καὶ τῷ πατὴρ εἶναι καὶ τῷ παρεῖναι· οὐδὲν γὰρ μεταξὺ ἢ τὸ ἑτέροις εἶναι, ὡς ἐφεξῆς μέντοι καὶ ὡς τὸ δεχόμενον, τὸ δὲ ὡς εἶδος· καλὴ δὲ καὶ ἡ νοῦ ὕλη νοοειδὴς οὖσα καὶ ἁπλῆ.
>
> So erhöht also der Geist die Göttlichkeit der Seele noch weit mehr, indem er ihr Vater ist und indem er bei ihr gegenwärtig ist; denn es ist nichts zwischen ihnen als die Andersheit, jedoch nur in dem Sinne, daß die Seele die nächste Stufe und der aufnehmende Stoff ist, der Geist aber die Form;[425] und selbst diese Materie für den Geist ist noch schön, da sie geisthaft und einfach ist. (V, 1, 3, 20–24; Übs. HBT)[426]

Als hervorgegangene Energeia ist die Seele das Aufnehmende (τὸ δεχόμενον; 3, 22), in dem der Nous durch Anwesenheit wirkt (τῷ παρεῖναι; 3, 21),[427] so daß sich dieser Vorgang durch den Hypokeimenon-Aspekt der zweiten Energeia erklären läßt, die damit in sich Wirkung und das, worauf sich die Wirkung richtet, vereint.[428] Es scheint mir daher gut begründbar, als eine der Vor-

---

[424] V, 1, 3, 11–12: die μέν-δέ-Konstruktion steht dafür, daß zwei verschiedene Energeiai gemeint sein müssen (vgl. auch μέν [...] δέ in Z. 10–11). μένουσαν μὲν τὴν ἐν αὐτῷ bezeichnet folglich die wesentliche Energeia, τὴν δὲ ἄλλην ὑφισταμένην die aus ihr hervorgehende, die vom Nous her stammt (οὖσα οὖν ἀπὸ νοῦ). Gerson, Plotinus 58 äußert sich kritisch zum Vorhandensein einer ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας des Nous in dem Sinn, daß der Nous die Seele auch in ihrer Existenz hervorbringt, gesteht aber zu, daß er für das Spezifische ihrer Existenz notwendig ist. Als spezifisches Element der Binnendifferenzierung im universalen Kraftstrom also ist die Seele vom Nous abhängig, wie das besondere Licht des Mondes, das er weiter zur Erde strahlt, von der Sonne abhängt, während die bloße Existenz des Mondes von der Sonne unabhängig ist. Nur in diesem Sinn ist die Seele eine ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας des Nous, was zu der hier vorgelegten Interpretation paßt, in dem Energeiai-Schema den Mechanismus zu sehen, der Plotin die Differenzierung des Einen ermöglicht. Buchner, Möglichkeitslehre 60–87 bestimmt den Hervorgang der Seele aus dem Nous ebenfalls nach dem Energeiai-Schema und jene als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας des Geistes, wobei er darauf hinweist, daß die ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας zur ἐνέργεια τῆς οὐσίας werde. Dazu auch Armstrong, Architecture 63–82.

[425] Zum aristotelischen Vorbild s. u. die Anmerkungen 428–430.

[426] Diese Passage ist durch das Vatermotiv mit 6–15 verknüpft, auf das ich noch eingehen werde.

[427] Das zweimal verwendete ὡς macht Plotins Vorsicht deutlich, diesen Vorgang allzu eindeutig nach dem hier vorgeschlagenen Schema zu verstehen. Trotz aller Vorsicht, die Plotin hier walten läßt, ist es jedoch ein Schema, auf das er wiederholt zurückgreift.

[428] Vgl. Schmitz, Ideenlehre 220: „Die Wissenschaft im Geist der Seele hat also genau wie die Fortpflanzung gewisser Tiere in sich als einer einzigen Sache die beiden Logoi, Perspektiven oder Funktionen des Machenden und des Stoffes, und das sind die Unterschiede, die nach 430 a14 in der Seele sein müssen."

stellungen, die Plotin beeinflußten, das peripatetische Lichtmodell Alexanders anzunehmen. In Alex., De an. mant. 144, 12–13 ist das potentiell Durchsichtige das, was als eine zur Aufnahme von Licht fähige Natur bezeichnet wird (φύσις δεκτικὴ φωτὸς), in der dadurch sekundäres Licht als Wirkung hervorgebracht wird, daß das primäre Licht in ihm anwesend ist.[429] Dabei werden sowohl die Seele in diesem Status als auch das Durchsichtige bei Alexander als Hyle bezeichnet. Plotin scheint demzufolge nach dem Muster einer Analogie, die auf dem Lichtmodell basiert, zu denken: Wie das potentiell Durchsichtige die Hyle des primären Lichtes ist, in der dieses seine Wirkung tut, so ist die Seele als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας das, wohin hinein der Nous wirkt, und das, nachdem dieser gewirkt hat, seinerseits die Funktion einer Wirkkraft entfalten kann, wie das dem Vollzug nach Durchsichtige als sekundäres Licht erhellen kann.[430] Dadurch, daß Plotin diese Hyle als „geistgestaltig" bezeichnet, gibt er dem peripatetisch geschilderten Vorgang eine platonische Färbung. Wie Platon im Sonnengleichnis durch die Adjektive „gutgestaltig" und „sonnengestaltig" zugleich Ähnlichkeit und Abhängigkeit ausdrückt, verfolgt Plotin mit dem höchst ungewöhnlichen νοοειδής[431] wohl die gleiche Absicht. Dieses Verhältnis verdeutlicht Plotin in V, 1, 3, 14–15 dadurch, daß er den Nous mit einem Vater und die Seele mit dem noch zu vervollkommnenden Sohn vergleicht,[432] so daß auch in diesem Fall die Seele als das verstanden wird, das zu seiner Vollkommenheit noch der Einwirkung des Übergeordneten bedarf.

Zugleich jedoch muß die Seele, die die Einwirkung des Nous erfährt, auch als ἐνέργεια τῆς οὐσίας gedacht werden, die nun ihresteils Nachfolgendes

---

[429] Alex., De an. mant. 142, 3–4, 6–7 u. 10–11 und 144, 5. Vgl. bes. 142, 3–4 τῇ [...] παρουσία mit Plot. V, 1, 3, 21–22: τῷ παρεῖναι.

[430] Zur Verknüpfung der Vorstellungen vgl. Alex., De an. mant. 144, 4 ὕλη τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς mit Plot. V, 1, 3, 23 ἡ νοῦ ὕλη. Plotins Darstellungen sind gleichfalls, wie schon der Kontext nahelegt, durch Aristoteles beeinflußt (De an. 429 a13–18). Aristoteles analogisiert hier auf einer hypothetischen Ebene Wahrnehmen und Denken und beschreibt das Denken als δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους. Diese Stelle ist, wie Schmitz zeigt (Ideenlehre 220), im Zusammenhang mit 414 a10 ff. zu sehen, da Aristoteles hier die Episteme als εἶδός τι καὶ λόγος καὶ οἷον ἐνέργεια τοῦ δεκτικοῦ bezeichnet. Allerdings vermag diese stark epistemologisch geprägte Darstellung allein die Verwendung der hier zu behandelnden Lichtbegrifflichkeit, die auch in II, 9, 2, 17–35 auftaucht, nicht zu erklären. Dazu müssen die in diesem Kontext der aristotelischen Seelentheorie von Alexander entwickelten Lichtvorstellungen mitherangezogen werden.

[431] Nach LSJ kommt das Wort hier zum ersten Mal vor. Sleeman / Pollet führen nur zwei Stellen an, in denen Plotin es verwendet. Es liegt nahe, daß Plotin mit νοοειδής an Platons Neuschöpfungen ἀγαθοειδής und ἡλιοειδής anknüpfen wollte. In 3, 12 nimmt er dieses Motiv mit ἄλλην und mit νοερά auf.

[432] Auch jetzt weist οἷον (Z. 14) darauf hin, den Vergleich nicht wörtlich zu verstehen.

hervorbringen und zugleich auf es einwirken kann. In dieser Funktion ist sie ἡ πᾶσα ἐνέργεια und λόγος des Nous. Das, was sie als Wirken aus sich hervorbringt, ist das Leben. Deshalb kann „Leben" auch als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας der Seele bezeichnet werden, denn es ist das, was sie an die nächstfolgende Hypostase mitteilt.[433] Da das Energeiai-Schema bei Plotin universal wirksam ist, exemplifiziert Plotin die ontologische Funktion *beider* Hypostasen am Beispiel des Feuers. Es diente bereits in V, 4, 2 dazu, das Schema der Wirkkräfte in ihrem Verhältnis zueinander zu verdeutlichen, leitete aber gleichzeitig von der Differenzierung der verschiedenen Aspekte in der Seele wieder über zum Verhältnis zwischen Nous und Seele, das den folgenden Abschnitt bestimmt.

Die Seele wird so in doppeltem Sinn zum εἴκων des Nous: Zum einen benutzt Plotin diesen Begriff, um im Verhältnis zwischen wesensmäßiger Energeia und der aus ihr hervorgehenden Energeia die zweite zu beschreiben (s. o. Abschnitt II.1.3 zu IV, 5, 7, 13–23), zum anderen steht die Seele dem Nous aber auch deshalb als sein Abbild gegenüber, weil sie als wesentliche Energeia ihrerseits eine Wirkung nach außen richtet,[434] wie es auch der Nous tut, der auf diese Weise die Seele konstituiert. Bis zur Seele ist jede Hypostase zugleich als eine ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας zu verstehen, nämlich in ihrer Abhängigkeit von dem ihr übergeordneten Prinzip, und als ἐνέργεια τῆς οὐσίας im Verhältnis zu der ihr unmittelbar folgenden Hypostase, für die sie nach diesem Mechanismus zum hervorbringenden Prinzip wird.

So gelingt es Plotin, die platonische Abbild-Vorstellung in sein System einzubinden, wobei er deren Spannung[435] zwischen Differenz und Kontinuität im prozeßhaften Entstehen von Energeiai aus- und füreinander aufhebt. Dabei gilt es ein weiteres, für die Ausdifferenzierung ebenfalls wesentliches Element mitzubeachten: Die Entwicklung des Kraftstroms aus seinem dynamischen Ursprung, dem Einen, führt nicht nur zu einer Binnendifferenzierung, sondern gleichfalls zu einer Depravation, die sich als ontologischer Wertverlust und Verlust von Sein und Einheit äußert. Implizit ist dies bereits an der Reihung Licht – Sonne – Mond in V, 6, 4, 8–21 zu erkennen, wenn

---

[433] Siehe V, 1, 3, 9, wo Plotin das Wirken der Seele folgendermaßen charakterisiert: ἣν προΐεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν. Da die zweite Energeia des Feuers in Z. 10 dieses Abschnitts parallel konstruiert ist, ἡ δὲ ἣν παρέχει, wird stilistisch deutlich, daß das Leben als zweite Energeia der Seele aufzufassen ist, parallel zur ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας des Feuers.

[434] Diese Seelenauffassung vertritt Plotin auch in II, 9, 8, 21–25, dessen sprachliche Anklänge an V, 1, 3 deutlich hervortreten. Ein Fazit bzw. eine Zusammenfassung des Sachverhaltes bietet ebenfalls V, 2, 1, 10–18.

[435] In V, 1, 3, 21–22 beschreibt Plotin diese Spannung prägnant mit οὐδὲν γὰρ μεταξὺ ἢ τὸ ἑτέροις εἶναι.

Plotin von der Seele sagt, sie werde vom Geist nur oberflächlich getönt,[436] wie der Mond von der Sonne sein Licht empfängt und lediglich aufgrund einer Anstrahlung durch geborgtes Licht leuchtet. Ebenso besitzt die Seele den Geist nur als einen „dazuerworbenen". Mit der Helligkeit des Lichtes nimmt, so kann man schließen, die ontologische Wertigkeit ab.[437] In V, 1, 3, 14–15 vergleicht Plotin die Seele mit einem unvollkommenen Sohn, den es zu bessern gilt, und drückt so ebenfalls auch die ontologische Abwertung der Seele gegenüber dem Nous aus.

V, 1, 7, 36–38 und 43–48 führt schließlich die mit dem Vater-Sohn-Motiv verbundene Zeugungsmetaphorik, die Lichtmetaphorik und die Vorstellung einer mit der fortschreitenden Entwicklung einhergehenden Depravation zusammen:

> ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς, νοῦς ὢν τέλειος. Καὶ γὰρ τέλειον ὄντα γεννᾶν ἔδει, καὶ μὴ δύναμιν οὖσαν τοσαύτην ἄγονον εἶναι. [...] τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἴχνος ἐξηρτημένον ἐκείνου, κατὰ θάτερα μὲν συνηγμένον ἐκείνῳ καὶ ταύτῃ ἀποπιμπλάμενον καὶ ἀπολαῦον καὶ μεταλαμβάνον αὐτοῦ καὶ νοοῦν, κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτό, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτό, ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα.
>
> Denn der Geist zeugt die Seele, da er vollkommener Geist ist. Denn es war notwendig, daß er aufgrund seiner Vollkommenheit zeugt und da er als so große Kraft nicht kinderlos bleiben durfte. [...] (36–38)[438] Dies aber ist das, was sich um den Nous herumbewegt. Und da es Licht des Nous ist und eine Spur, die von ihm abhängig ist, ist es in der einen Hinsicht zwar mit jenem verbunden und wird dort erfüllt, erfreut sich und hat an ihm teil und nimmt geistig wahr. In der anderen Hinsicht aber berührt es das, was nach ihm kommt, vielmehr zeugt es als dieses [, d. h. als das, was dem Folgenden zugewandt ist, das], was notwendig schlechter ist als die Seele. (V, 1, 7, 43–48; Übs. nach HBT)

In V, 1, 3 erläuterte Plotin, der sich dabei wohl an einer peripatetischen Lichtentstehungslehre orientiert, die Wirkung des Nous, als die und aus der die Seele aus dem Geist hervorgeht, um so das zwischen diesen beiden Hypostasen herrschende Abhängigkeitsverhältnis zu erklären. Zu diesem Zweck griff er auf das Energeiai-Schema zurück, in das er das Hyle-Eidos-Modell integrierte, das sich seinerseits am Lichtmodell veranschaulichen läßt. Jetzt betont er neben „Zeugungsvorgang" und Mittlerposition[439] der Seele auch die damit notwendig verbundene Verschlechterung ihres ontologischen Status:

---

[436] Der Geist tönt die Seele oberflächlich: ἐπιχρωννύντα; V, 6, 4, 16.

[437] Dazu paßt, daß Plotin die Seele in V, 6, 1, 17–18 als dem Nous gegenüber weniger reines Licht bestimmt.

[438] Das Motiv, daß Vollkommenes *qua* Vollkommenheit zeugen muß, übernimmt Plotin aus Schrift V, 4, 1.

[439] κατὰ θάτερα μὲν συνηγμένον ἐκείνῳ in 7, 44–45 und κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτό in 7, 46–47.

Kontinuität ist Kontinuität zum Schlechteren. Wie der Geist die Seele als etwas, das weniger vollkommen als er selbst ist, zeugend hervorbringt, so muß[440] die Seele etwas hervorbringen, das defizienter als sie selbst ist. Zugleich gliedert Plotin die Seele dadurch in eine universal-ontologische Zeugungsreihe ein, daß er das Motiv der Zeugung mit dem der Dynamis verbindet, wodurch die Dynamisentwicklung mit dem Gedanken der Entwicklung zum weniger Vollkommenen verbunden wird, da Plotin in diesen Fällen das Ge- oder Erzeugte als etwas darstellt, das weniger vollkommen ist als das Erzeugende. In der Schrift VI, 7[441] ist es das Eine, das dem werdenden Nous eine Kraft zu zeugen eingibt (s. o. Abschnitt II.1.1). Das habe ich in Kapitel II.1.1 im Zusammenhang mit der epistemologischen Beschreibung einer gleichfalls ontologisch zu verstehenden Entwicklung als formende Einwirkung auf das bis dahin Strukturlose interpretiert. Jetzt kann diese Dynamisvorstellung in ihrer Funktion von der Hervorbringung nicht nur der eigenen, internen Struktur des Nous (horizontale Ebene), auf den Entstehungsprozeß der nächstfolgenden Hypostase (vertikale Struktur) erweitert werden. Zugleich legt das die Deutung nahe, daß sich die interne Struktur der Seele, die in ihrer Entwicklung bisher lediglich innerhalb des metaphorischen Rahmens der Lichtentstehung nach Alexander erfaßt wurde, auch in Analogie zur Entwicklung des Nous vollzieht. In diesem Sinn sind die bisher vorgetragenen Überlegungen zu ergänzen. Auf einen derartigen, eher epistemologischen Entwicklungsaspekt weisen die Zeilen 38–42 von V, 1, 7 hin:

> Κρεῖττον δὲ οὐχ οἷόν τε ἦν εἶναι οὐδ' ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' ἔλαττον ὂν εἴδωλον εἶναι αὐτοῦ, ἀόριστον μὲν ὡσαύτως, ὁριζόμενον δὲ ὑπὸ τοῦ γεννήσαντος καὶ οἷον εἰδοποιούμενον.
>
> Aber auch hier konnte das Erzeugte [d. h. die Seele] nicht besser sein, sondern mußte, da es geringer war, eine Nachbildung von ihm [d. h. dem Nous] sein, ebenfalls unbestimmt, aber seine Bestimmtheit erhaltend und [es mußte etwas sein,] das gleichsam zu seiner Gestalt gemacht wird von dem, der es erzeugt. (Übs. HBT, leicht geändert)

Die Seele beginnt ihre Entwicklung wie der Nous als unbegrenztes und damit gestaltloses Abbild des sie hervorbringenden Prinzips und erfährt im Zuge ihrer Entwicklung von dieser Ursache her Begrenzung und Struktur. Daß Plotin dabei für Nous und Seele ähnlich lautende Beschreibungen dieser Abläufe vorträgt,[442] läßt vermuten, daß er im Fall von Seele und Nous dasselbe

---

[440] In Z. 47 verwendet Plotin den gewichtigen Ausdruck ἀνάγκη.

[441] Vgl. V, 1, 7, 36–38 mit VI, 7, 15, 18.

[442] Für die Entstehung und Entwicklung des Nous vgl. z. B. VI, 7, 17, 14–21 und o. Abschnitt II.1.1; für die Seele siehe auch III, 9, 5, 1–3.

Entstehungsmodell verwendet, das je nach Bedarf ergänzt oder modifiziert wird. Damit gilt auch für die Seele die spezifische Verknüpfung von ontologischen und epistemologischen Entstehungsbedingungen. Der Hervorgang an sich vollzieht sich aus dem übergeordneten Prinzip als Hervorgang der nach außen tretenden Energeia aus der wesenhaften. Die Entwicklung zur vollständigen Hypostase kann dann entweder epistemologisch als ein im Objektbezug sich realisierendes Wahrnehmen oder als Entstehen eines zweiten Lichtes in einem dafür geeigneten Medium beschrieben werden. Der Geist erhält, wie ich mit der Interpretation von VI, 7 (s. o. Kap. II.1.1) zu zeigen versuchte, vom Guten die Bedingung der Möglichkeit, die Objekte seiner Wahrnehmung hervorzubringen; in diesem Sinn verleiht das Gute ihm seinen Inhalt und initiiert als platonisch verstandenes Licht vollständig seine epistemologische Entwicklung. Aufgrund der knappen Darstellung in V, 1, 7, 38–42, die durch III, 9, 5 ergänzt wird, ist zu vermuten, daß sich Plotin die Entwicklung der Seele in denselben oder doch in ähnlichen Kategorien denkt, die damit den bisherigen Darstellungen als weiteres Modell zur Seite treten, dessen wesentliche Konvergenz mit dem Lichtmodell die Interpretation der Entwicklung des Geistes aus dem Einen aufzuweisen versucht hat. Der Vorstellungsanalogisierung zwischen Geist und Seele in dieser Hinsicht entspricht es, wenn Plotin das Verhältnis zwischen Einem und Geist einerseits und zwischen Geist und Seele andererseits in denselben Begriffen von Bewegung und Räumlichkeit umschreibt und auch dieses Beschreibungsmoment mit der Lichtmetaphorik kombiniert. In V, 1, 7, 43–44 wird die Seele nämlich als Licht verstanden, das sich, als geschaffenes und hervorgegangenes, um den Nous herumbewegt.[443] Ebenso sagt Plotin vom Proto-Nous, er bewege sich rings um seine Ursache herum.[444] Zunächst ist diese räumliche Verortung des Um-Herum (περί) als Metapher zu interpretieren, die das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Ursache und Verursachtem darstellt. Gerade in Bezug auf die Seele in ihrem prekären Status als ontologische Brücken- oder Grenzkraft erschöpft sich die Bedeutung dieser räumlichen Metapher aber nicht allein in dieser Funktion. Vielmehr dient sie außerdem dazu, ein Strukturmerkmal der Seele hervorzuheben, das für deren eigentümliche Wirkung auf das Stoffliche von großer Bedeutung ist. Im folgenden werde ich im Rahmen der Analyse eines Textabschnittes der späten Schrift V, 3 diese spezielle Funktion des Be-

[443] τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἴχνος ἐξηρτημένον ἐκείνου [...]. Auf die thematische Verflechtung zwischen ἴχνος, Logos und Licht (auch die Seele ist Logos des Nous, s. o. zu V, 1, 3, 9) werde ich unten in Abschnitt II.2.3 eingehen.

[444] Z. B. in VI, 7, 16, 16–19.

griffes περί in ihrer Verbindung mit der Lichtmetaphysik untersuchen. Dabei gehe ich auch auf den aristotelischen Toposbegriff ein.

In Kapitel 9 der Schrift V, 3 verdeutlicht Plotin das Verhältnis zwischen Seele und Nous erneut anhand eines Lichtmodells. In diesem Fall geht es ihm darum, die Erhabenheit der Seele zu betonen, die in ihrer wesentlich geistigen Zuständlichkeit fundiert ist, also in dem Aspekt, mit dem und durch den sie noch dem Nous verbunden ist. Im Verlauf der Darstellung kontrastiert Plotin dann irdisches, von der Sonne ausgehendes Licht und die gleichfalls lichthaft verstandene Seele. Innerhalb dieser Gegenüberstellung gewinnt der Begriff des περί und mit ihm die Vorstellung der Seele als Licht an schärferen Konturen:

> Τὸ δὴ λοιπὸν αὐτῆς τοῦτό ἐστιν, ὃ εἰκόνα ἔφαμεν νοῦ σῴζουσάν τι φῶς ἐκείνου, οἷον ἡλίου μετὰ τὴν τοῦ μεγέθους σφαῖραν τὸ περὶ αὐτὴν ἐξ αὐτῆς λάμπον. Ἡλίου μὲν οὖν τὸ φῶς οὐκ ἄν τις συγχωρήσειεν ἐφ' ἑαυτοῦ περὶ αὐτὸν ἥλιον εἶναι, ἐξ οὗ ὡρμημένον καὶ περὶ αὐτὸν μεῖναν, ἄλλο δὲ ἐξ ἄλλου ἀεὶ προϊὸν τοῦ πρὸ αὐτοῦ, ἕως ἂν εἰς ἡμᾶς καὶ ἐπὶ γῆν ἥκῃ· ἀλλὰ πᾶν καὶ τὸ περὶ αὐτὸν ἥλιον θήσεται ἐν ἄλλῳ, ἵνα μὴ διάστημα διδῷ κενὸν τὸ μετὰ τὸν ἥλιον σώματος. Ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ νοῦ φῶς τι περὶ αὐτὸν γενομένη ἐξήρτηταί τε αὐτοῦ καὶ οὔτε ἐν ἄλλῳ, ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνον, οὔτε τόπος αὐτῇ· οὐδὲ γὰρ ἐκείνῳ. Ὅθεν τὸ μὲν τοῦ ἡλίου φῶς ἐν ἀέρι, αὐτὴ δὲ ἡ ψυχὴ ἡ τοιαύτη καθαρά, ὥστε καὶ ἐφ' αὑτῆς ὁρᾶσθαι ὑπό τε αὐτῆς καὶ ἄλλης τοιαύτης.
>
> Ihr [geisthafter] Rest also ist der Aspekt [der Seele], den wir als Abbild des Nous bezeichneten, das irgendwie dessen Licht bewahrt, wie [das Licht] der Sonne nach [Verlassen] der Sphäre ihrer räumlichen Ausdehnung zunächst das ist, was um diese Sphäre herum aus ihr heraus leuchtet. Vom Licht der Sonne also wird jemand wohl nicht behaupten, daß es für sich allein rings um die Sonne selbst herum sei, aus der es sich herausbewegt hat und um die herum es verharrte, und daß es [dann] aber als anderes aus anderem,[445] nämlich dem ihm jeweils Vorausgehenden immer fortschreitet, bis es wohl zu uns auf die Erde gelangt.
>
> Sondern [dieser] jemand wird wohl jegliches [Licht] und auch das um die Sonne herum in etwas anderem ansetzen, um nicht einen Zwischenraum, der unmittelbar an die Sonne anschließt, als körperleer zuzugeben. Die Seele hingegen, die als ein Licht aus dem Nous um ihn herum entstanden ist, hängt von ihm ab und ist [daher] weder in einem anderen, sondern [eben] um jenen herum, noch gibt es für sie einen Topos (Ort), denn es gibt auch für [den Nous] keinen. Deshalb ist zwar das Licht der Sonne in der Luft, die Seele selbst aber, die derartig ist, ist rein, so daß sie für sich bestehend von sich selbst gesehen werden kann und auch von einer anderen derartigen [Seele].[446] (V, 3, 9, 7–20; Übs. nach HBT)

---

[445] HBT, Vb 379 erklären diese Wendung mit einem Hinweis auf Empedokles. Da es sich bei τίς meiner Ansicht nach um einen Peripatetiker handelt, könnte man auch annehmen, daß die hier abgelehnte Lichtvorstellung Plotins eigene sei und in den Z. 12–13 das Energeiai-Schema umschrieben wird, wogegen allerdings ἕως [...] ἥκῃ spricht.

[446] Deutlich nimmt Plotin hier auf das epistemologische Strukturprinzip Bezug, das oben

Der Abschnitt ist klar strukturiert: Die Zeilen 7–10 leiten einen Vergleich[447] zwischen dem Aspekt der Seele ein, der als Licht des Nous verstanden werden kann, und dem Licht der Sonne, das unmittelbar um den Sonnenkörper herum erstrahlt. Ab Z. 10 wird dieses Beispiel differenziert.[448] Dabei intendiert Plotin meiner Ansicht nach über eine Auseinandersetzung mit der peripatetischen Licht- und der auf sie angewendeten aristotelischen Raumtheorie eine Betonung des Verständnisses der Seele als einer in ihrer (relativen) Eigenständigkeit überräumlichen Kraft.[449] Das in diesem Zusammenhang zentrale Motiv des περί klingt bereits in Z. 9 an. Zu untersuchen ist nun, welche Bedeutung es für Plotins Vorstellung von der Seele hat und wie diese gegen die lichtspezifische Verwendung abgegrenzt wird. Die Zeilen 10–15 enthalten eine erneut zweifach untergliederte Erörterung des Status des Sonnenlichtes, die in Form eines fingierten, gleichsam dialogischen Einwandes vollzogen wird. Ein anonymer τις lehnt in 10–13 ein Lichtmodell ab, das dem Plotins gleicht[450] oder zumindest ähnlich ist, falls es sich um ein empedokleisches Modell handeln sollte, wie HBT annehmen. Von diesem Licht wird angenommen, daß es um die Sonne herum[451] verharrt und erst aus diesem Verharren heraus weiter ausstrahlt, ohne daß es dafür eines vermittelnden oder tragenden Mediums bedürfe. In den Z. 13–15 wird dagegen vom fiktiven Interlokutor die peripatetische Lichttheorie ins Feld geführt. Auch wenn das Licht – hier berühren sich die beiden Theorien – um die Sonne herum ist,[452] so

---

Abschnitt II.1.4 zu V, 3, 8, 35–40 als wesentliche Erweiterung der auf das Licht konzentrierten Überlegungen besprochen wurde.

[447] οἷον in Z. 9.

[448] Sprachlichen Ausdruck erhält diese Differenzierung durch die den zweiten Abschnitt gliedernde Entgegensetzung Ἡλίου μὲν [...] τὸ φῶς (Z. 10) – Ἡ δὲ ψυχὴ (Z. 15), die, quasi im Kleinen, in Z. 18 mit τὸ μὲν τοῦ ἡλίου φῶς [...] αὐτὴ δὲ ἡ ψυχὴ noch einmal wiederholt wird, was zusätzlich für eine stark didaktisch geprägte Struktur des Abschnitts spricht.

[449] Ich werde bei der Analyse von V, 3, 9, 7–20 zeigen, daß Plotin das peripatetische Lichtmodell als verdeutlichendes Negativbeispiel in didaktischer Absicht funktionalisiert. Die hier von Plotin zum Zweck der Kontrastierung herangezogene Lichtvorstellung ist also nicht seine eigene, die er z. B. in IV, 5 – auch hier in Auseinandersetzung mit peripatetischen Modellen – unter Berufung auf das Energeiai-Schema vorträgt.

[450] In Z. 11 lehnt der fiktive Dialogpartner es ab, dem Licht die Fähigkeit, ἐφ' ἑαυτοῦ bestehen zu können, zuzusprechen. Sie wird dann aber von Plotin in Z. 19 in der Form des Gesehen-Werdens der Seele als Licht zugesprochen: ἐφ' αὑτῆς. Auch wenn man das irdische Licht konsequent als Kraft, wie Plotin es in IV, 5, 6–7 tut, versteht, besteht es, unabhängig von einem räumlichen Medium, für sich.

[451] Z. 11: περὶ αὐτὸν ἥλιον εἶναι und Z. 12: περὶ αὐτὸν μεῖναν.

[452] Z. 14: περὶ αὐτὸν ἥλιον nimmt genau die Formulierung aus Z. 11 auf. Somit wird deutlich, daß, zumindest sprachlich, die Verknüpfung der geäußerten Lichtmodelle durch das περί gewährleistet sein soll.

wird doch bestritten, daß es für sich selbst bestünde. Es ist *in* einem anderen, damit der Zwischenraum, der zwischen Sonne und dem, was an sie angrenzt, kein leerer bliebe, denn so wird er vom Licht (aus-) gefüllt. Die sprachlichen Bezüge weisen deutlich auf die aristotelische Toposkonzeption und damit auf die Negativfolie hin, von der sich Plotin im folgenden absetzen wird. Schon durch den Gebrauch der Präposition ἐν wird Aristoteles' Bild des Topos als eines Gefäßes, in dem etwas ist, evoziert.[453] Auch der Begriff „Zwischenraum" als das, was irgendwie als (potentiell) leerer Raum an die Sonne angrenzt und vom Licht gefüllt werden muß, deutet auf Aristoteles.[454] Nach dem aristotelischen Toposmodell wäre die unmittelbar das Licht umgebende Luft, in der sich das Licht befindet, dessen Topos.[455] Wenn behauptet wird, jedes Licht müßte in diesem Sinn in etwas von ihm Verschiedenem sein, ergeben sich bezüglich der Körperlichkeit des so dargestellten peripatetischen Lichtes interessante Konsequenzen: Für einen Peripatetiker (zumindest den anonymen Unterredner, den Plotin konstruiert hat) ist Licht in der Luft als in seinem Topos.[456] Allerdings kann nur Körperliches in einem Topos sein,[457] und mithin wären die Peripatetiker, wenn sie sagen, Licht sei in der Luft um die Sonne, gezwungen, das Licht als körperlich zu bestimmen. Zwar versucht Alexander in der *Mantissa* 138, 4–139, 28 zu beweisen, daß das Licht kein Körper sei, indem er argumentiert, daß ihm kein spezieller Topos zugewiesen werden kann und ihm deshalb auch Körperlichkeit abgesprochen werden muß. Plotin aber zeigt, daß es für die Peripatetiker unmöglich ist, zugleich an ihrer Lichtentstehungstheorie, der gemäß Licht als überräumliche Wirkung in etwas entsteht, und dem am Gefäßmodell orientierten Toposbegriff gleichzeitig festzuhalten. Vor dem Hintergrund dieser Toposvorstellung bedeutet in einem Topos zu sein nämlich immer auch Körper zu sein,[458] und somit impliziert

---

[453] Siehe Arist., Ph. 212 a9–14.

[454] Siehe Arist., Ph. 211 b6–7 und Simpl., In Phys. IV, 4, 571, 22–23 (ed. Diels). Zum Begriff διάστημα als „leerer Raum" siehe Tornau, Enneaden 23.

[455] Siehe Arist., Ph. 210 b34–211 a1: Topos als πρῶτον περιέχον. Zugleich wird daran deutlich, daß die Präposition „in" zumindest in diesem Kontext nicht die Bedeutung haben kann, die ihr bisher zugeschrieben wurde, also nicht „der Wirkung nach in etwas sein" bedeuten kann, sondern eine rein räumliche Bedeutung besitzt.

[456] Siehe Alex., De an. mant. 144, 3, denn die Luft ist das, *in* dem „Licht" ist.

[457] So versteht zumindest Plotin den Topos als das, was den *Körper* umschließt, vgl. IV, 3, 20, 12: ὁ τόπος καὶ περιεκτικὸν σώματος. Vgl. auch Tornaus Kommentar zu VI, 4, 1, 8 f. (Enneaden 22–23).

[458] Dies möglicherweise aufgrund eines Rückgriffs auf eine Überlegung des Gorgias, vgl. Cornford, Cosmology 195.

die Ablehnung des Für-sich-Seins des Lichtes bei gleichzeitiger Annahme, es sei ἐν ἄλλῳ, auch wenn es nicht ausgesprochen wird, Körperlichkeit.[459]

Im Unterschied dazu wird die Seele in den Zeilen 15–17 charakterisiert. Auch sie ist als Licht um den Nous herum,[460] aber sie ist gerade nicht in einem anderen, sondern besteht rein für sich. Ihr Sein ist völlig toposunabhängig,[461] da ja auch ihr Ursprung, der Nous, nicht topisch umfaßt wird. Das Sein der Seele bestimmt sich allein in seiner Abhängigkeit vom Nous als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας desselben.[462] Bei einem Vergleich mit den Abschnitten IV, 5, 6 und 7, in denen Plotin seine eigene Lichtvorstellung erörtert, auch hier zur Hauptsache in der Auseinandersetzung mit dem peripatetischen Modell, ist zu erkennen, daß Plotin in V, 3, 9 die Seele nach seiner eigenen Lichtvorstellung konzipiert: Dieses, als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας verstandene Licht, besteht selbst dann, wenn der Zwischenraum leer bleibt und kein „Medium" vorhanden ist, das es aufnehmen könnte. Es ist damit auch nicht „die Farbe der Luft"[463] und damit in seiner Existenz von der Luft abhängig, sondern es besteht für sich selber. Wie das Verhältnis zwischen Seele und Nous in V, 3, 9 wird bereits in IV, 5, 7 das des Lichtes zu seinem Ursprung mit demselben Begriff ἐξαρτάομαι beschrieben.[464] Mit diesem Ausdruck bezeichnet Plotin das Abhängigkeitsverhältnis zwischen der ursächlich wirkenden wesentlichen Energeia und der von ihr verursachten und aus ihr hervorgehenden zweiten Energeia.[465] Durch den Vergleich mit IV, 5, 6–7 wird also deutlich, daß Plotin in V, 3, 9 zwei voneinander zu unterscheidende Lichtmodelle vorstellt, die er bezüglich der Kategorie der Räumlichkeit relativ einseitig miteinander kontrastiert: Das Sonnenlicht wird peripatetisch beschrieben, wobei Plotin dessen topische Begrenzung und Körperlichkeit betont. Vor diesem Hintergrund treten die wesentlichen Eigenschaften des *Seelen*lichtes um so deutlicher her-

---

[459] Diese Schlußfolgerung gilt besonders, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Zweck dieser Annahme darin besteht, keinen leeren Zwischenraum um die Sonne herum annehmen zu müssen, vgl. V, 3, 9, 14–15.

[460] Z. 16: περὶ αὐτόν und Z. 17: περὶ ἐκεῖνον.

[461] Z. 17: οὔτε τόπος αὐτῇ. Hier ist zu sehen, daß sich Plotin mit dem Problem der Räumlichkeit der Seele auseinandersetzt, das wiederum mit dem der Stofflichkeit oder Körperlichkeit notwendig verbunden ist.

[462] Plotin wählt dafür die Formulierung ἐξήρτηταί τε αὐτοῦ; Z. 16, vgl. oben Abschnitt II.1.3 zu IV, 5, 7, 33–37 zur Bedeutung des griechischen Begriffs ἐξαρτάομαι zur Bezeichnung des Abhängigkeitsverhältnisses im Energeiai-Schema.

[463] IV, 5, 6, 39: χρῶμα αὐτοῦ weist beinahe wörtlich auf die peripatetische Formulierung hin, wie sie sich z. B. bei Alex., De an. mant. 144, 6 mit τὸ γὰρ φῶς οἷον χρῶμα τοῦ διαφανοῦς ἐστιν findet.

[464] IV, 5, 7, 40.

[465] Zum Begriff ἐξαρτάομαι s. o. die entspr. Anm.

vor, das als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας unstofflich und damit überräumlich und untopisch ist und sein Sein einzig der ihm als Ursprung zugehörigen ἐνέργεια τῆς οὐσίας verdankt.[466] Dahinter steht Plotins eigene Definition des Lichtes als Kraft, die er ausführlich in IV, 5, 6–7 darlegt (s. o. Abschnitt II.1.3). Woran sich erneut zeigt, wie eng in den jeweiligen Argumentationszusammenhängen Kraft- und Lichtmetaphysik miteinander verzahnt sind. Hier ist es das Energeiai-Schema, das Plotin die konkrete Abgrenzung seines Lichtmodells vom peripatetischen erlaubt, was ihm wiederum dazu dient, das Wesen der Seele zu verdeutlichen.

Damit bekommt die Präposition περί in ihrer Anwendung auf das Verhältnis zwischen Seele und Nous eine gegenüber der „normalen" Verwendung neue, metaphorische Bedeutung: Im Verbund mit ἐξαρτάομαι wird durch περί ein ontologisches Abhängigkeits- und Ähnlichkeitsverhältnis beschrieben und kein räumliches Verhältnis.[467] Wie durch die ungewöhnliche Reihung Licht – Sonne – Mond in Bezug auf das Eine gelingt Plotin hier eine prägnante Darstellung seiner Auffassung von der Seele als einer unstofflichen und damit überräumlichen Kraft, genauso wie er in IV, 5, 7, 41–42 vom Licht sagt: „In jedem Fall aber muß man das Licht als unkörperlich ansetzen, auch wenn es zu einem Körper gehört." (HBT). Für dieses Seelenlicht gilt mithin genau das, was Plotin schon zuvor in V, 3, 8, 11–13 sagte. Dort bestimmt er im Rahmen einer Auseinandersetzung mit den Zeilen 52 c2–4 aus Platons *Timaios* die Möglichkeiten des Seins eines εἴδωλον.[468] Platon nähert sich in der *Timaios*-Stelle dem Problem der Seinsweise des Eidolon und behauptet, ihm käme es zu, in bzw. an (ἐν) etwas anderem zu entstehen.[469] Zwar übernimmt Plotin diese Bestimmung im Prinzip, aber er modifiziert sie, indem er für seine ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας eine Ausnahme festlegt:

> τοῦτο δ' ἐὰν μὴ ἄλλου γένηται καὶ ἐν ἄλλῳ, οὐδὲ μένει· ⟨εἰκόνι⟩ γὰρ ⟨προσήκει ἑτέρου⟩ οὖσαν ⟨ἐν ἑτέρῳ γίγνεσθαι⟩, εἰ μὴ εἴη ἐκείνου ἐξηρτημένη.

---

[466] D. h. Licht braucht zu seiner eigenen Aktualisierung kein Durchsichtiges. Nur in dieser Hinsicht ist seine Existenz ἐφ' αὑτοῦ zu verstehen.

[467] Zur Verwendung der Präposition vgl. Beierwaltes, Selbsterkenntnis 128–129. Bereits Beierwaltes bemerkt, daß „Plotin die Analogie zur Sonne" modifiziert und zwar hinsichtlich der Notwendigkeit der Anwendung der Ortskategorie. Unerwähnt bleiben die verschiedenen, hinter der Analogie stehenden Lichtmodelle und deren Bedeutung für die Interpretation dieser Stelle.

[468] Zum Verweis auf den *Timaios* siehe HS II 310 und HBT Vb 378.

[469] διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι; Tim. 52 c4. Vorbereitet werden soll die Funktion der Chora als ὑποδοχή des Werdenden. Zur Interpretation der *Timaios*-Stelle vgl. Cornford, Cosmology 196.

> Und ein Abbild hat überhaupt nicht Bestand, wenn es nicht einem anderen gehörig wird und in einem anderen befindlich [ist]; denn dem Abbild steht es an, da es ja einem Fremden gehört, [in /] an einem fremden Ding zu weilen, *es sei denn, daß es enge verknüpft*[470] *sei mit [dem Urbild].* (V, 3, 8, 11–13; Übs. HBT)

Eine aufnehmende Chora, ein gefäßartiger Topos ist für das Ent- und Bestehen eines Abbildes nach Plotin also genau dann nicht notwendig, wenn das Abbild als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας von seiner Ursache abhängt, denn in diesem Fall reicht allein das ursächliche Verharren der wesentlichen Energeia aus. Damit entfällt auch für das Seelenlicht, selbst wenn es als Abbild des noetischen Lichtes klassifiziert wird, die Notwendigkeit, bezüglich seines Seins von etwas abhängig zu sein, in oder an dem es sich räumlich manifestieren kann.

II.2.2.2 Das Wirken der Seele auf das ihr Nachgeordnete

Wenn die Seele auf diese Weise als lichthafte Kraft im plotinischen Sinne in den kosmischen Gesamtzusammenhang eingeordnet wird, erkennt man, daß sie sowohl mit der ihr vorgeordneten Hypostase als auch mit dem Entstehungsprozeß dieser Hypostase wesentliche Gemeinsamkeiten teilt. Es scheint daher sinnvoll, sich auch bei der Untersuchung des Wirkens der Seele auf den sinnlich-stofflichen Kosmos als dem, was ihr nachgeordnet ist, an den bisherigen Ergebnissen zu orientieren und nach Entsprechungen zu suchen. Dieses Vorgehen ist ohnehin durch die Tatsache legitimiert, daß alle Hypostasen als Kräfte wirken, denen, bei aller Differenzierung, immer wieder dieselben Eigenschaften zukommen. In dieser Hinsicht kann IV, 3, 6, 20–25 als Einführung dienen, da sich Plotin in diesem Abschnitt grundlegend mit dem Wirken der Weltseele auseinandersetzt. Er charakterisiert sie platonisch als Dynamis und geht der Frage nach, wie und warum sie das All geschaffen habe:

> Βέλτιον δὲ λέγειν τῷ ἐξηρτῆσθαι μᾶλλον τῶν ἄνω· τῶν γὰρ ἐκεῖ νενευκότων ἡ δύναμις μείζων. Σῴζουσαι γὰρ αὑτὰς ἐπ' ἀσφαλοῦς ἐκ τοῦ ῥᾴστου ποιοῦσι· δυνάμεως γὰρ μείζονος μὴ πάσχειν ἐν οἷς ποιεῖ· ἡ δὲ δύναμις ἐκ τοῦ ἄνω μένειν. Μένουσα οὖν ἐν αὐτῇ ποιεῖ προσιόντων, αἱ δὲ αὐταὶ προσῆλθον.
>
> Doch es ist besser zu sagen, daß die Weltseele [geschaffen hat], weil sie enger verknüpft ist mit dem Oberen. Denn bei denen, die sich [nach Oben] wenden, ist die Kraft größer, denn sie bewahren sich ihren sicheren Ort und können so mit leichter Hand schaffen; denn es gehört in den Bereich der größeren Kraft, nicht affiziert zu werden in allem dem, an dem sie schafft. Die Kraft aber stammt aus dem Verharren im Oben. So bleibt also die Weltseele bei sich selber und die Dinge, die sie schafft, kommen [an sie heran]. (IV, 3, 6, 20–25; Übs. HBT, leicht geändert)

---

[470] ἐξηρτημένη in V, 3, 8, 13 weist daraufhin, daß Plotin damit seine als Eidolon verstandene ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας im Sinn hat.

Die Seele als wirkende ist Dynamis[471], die etwas in etwas anderem wirkt. Die Kombination der Begriffe „Dynamis" und „Wirken" ist die platonische der *Politeia,* die Plotin dem Konzept der Weltseele aus dem *Timaios* ergänzend hinzufügt. Diese Orientierung am Dynamiskonzept aus der *Politeia* tritt noch deutlicher hervor, wenn man Kapitel 8 der Schrift IV, 3 hinzuzieht, in dem Plotin eine Differenzierung verschiedener Seelen vornimmt:

> καὶ ὅτι πάντα πᾶσαι, κατὰ δὲ τὸ ἐνεργῆσαν ἐν αὐτῇ ἑκάστη· τοῦτο δὲ τῷ τὴν μὲν ἑνοῦσθαι ἐνεργείᾳ, τὴν δὲ ἐν γνώσει (εἶναι), τὴν δὲ ἐν ὀρέξει, καὶ ἐν τῷ ἄλλην ἄλλα βλέπειν καὶ ἅπερ βλέπει εἶναι καὶ γίγνεσθαι· [...].
>
> Alle [Seelen] aber sind alles, jede einzelne [Seele] aber unterscheidet sich nach dem, was in ihr wirksam geworden ist; dies aber liegt darin, daß die eine mit dem Geist sich eint im Wirken[472], die andere in Einsicht ist[473] und wieder eine andere im Streben danach; und daß sie sich unterscheiden dadurch, daß jede wieder auf etwas anderes schaut und das, was sie schaut, ist und wird: [...] (IV, 3, 8, 12–16; Übs. HBT)

Wie Platon in der *Politeia* die Dynamis, so unterscheidet Plotin die Seelen in ihrem Wesen zum einen nach ihren Wirkungen oder Funktionen (ἐνεργείᾳ, 14), zum anderen aber auch nach ihrem Funktionsbereich; in diesem Fall sind sie nach dem, auf das sie schauen, unterschieden (15–16). Aus Kapitel 6 läßt sich ergänzend herauslesen, daß Plotin diese platonische Vorstellung – erwartungsgemäß – auch bei der Seele mit seinem Energeiai-Schema verbindet.[474] Diese Kombination bildet das metaphysische Fundament, das es Plotin ermöglicht, das Wirken der Seele auf das Stoffliche nach seinem Lichtmodell zu verstehen und lichtmetaphysisch zu beschreiben.[475] Auf diese Weise werden die oben zur systematischen Einordnung der Seele angestellten Überlegungen ergänzt.

---

[471] Z. 22–23 von IV, 3, 6

[472] Im Griechischen ἐνεργείᾳ; Ficino übersetzt mit *in actione.* Eine andere Möglichkeit der Übersetzung ist „im Vollzug".

[473] Mit meiner Übersetzung übernehme ich die Konjektur Theilers, der an dieser Stelle εἶναι ergänzt. Diese Konjektur wird von HS in ihren *addenda* anerkannt und übernommen.

[474] Besonders IV, 3, 6, 23–24: ἡ δὲ δύναμις ἐκ τοῦ ἄνω μένειν steht für den Aspekt der Weltseele als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας des Nous, μένουσα [...] ἐν αὐτῇ ποιεῖ für den der wesenhaften Energeia. Dabei weist μὴ πάσχειν ἐν οἷς ποιεῖ einen Bezug zu V, 6, 4, 8–21, s. o. Abschnitt II.2.1.1, auf und setzt auch die Weltseele in die bekannte ontologische Spannung von Transzendenz und Immanenz sowie Identität und Differenz, mit der Betonung, daß die Weltseele ihre Transzendenz bewahrt, denn sie unterliegt keiner Affektion „von unten", vgl. Buchner, Möglichkeitslehre 92–93.

[475] Grundsätzlich zu Eigenschaft und Wirken der Weltseele als Dynamis schon Buchner, Möglichkeitslehre 93–94, der betont, daß es die Weltseele auszeichnet, überräumlich auf den sinnlichen Kosmos zu wirken, worum es auch im folgenden gehen soll, jedoch unter der spezifischen Perspektive der Lichtmetaphysik.

In VI, 4, 7, 44–47 (s. o. Abschnitt II.1.3 zu dieser Stelle) stellt Plotin anhand einer Meditationsübung dar, wie man sich das allanwesende Wirken der Weltseele auf und in die Welt hinein vorstellen könne, und greift zu diesem Zweck auf ein Bild zurück, das vollständig durch seine Lichtmetaphysik bestimmt ist. Im Zusammenhang mit dieser Vorstellung soll nun Kapitel 2 der Schrift V, 1 in Auszügen untersucht werden. Wie VI, 4, 7 ist V, 1, 2 als Meditationsübung gestaltet. Der Abschnitt wird durch drei Imperative, die sich an die Seele selbst richten, gegliedert.[476] In Zeile 11 beginnt die Vorbereitung der meditativen Schau durch eine gedankliche Einübung in stilles Verharren und das Absehen von jeglicher Bewegung.[477] Das Ziel dieser Vorbereitung wird in Z. 17 ebenfalls in der Form einer Aufforderung formuliert: Es besteht im ganzheitlichen Erfassen der Wirkungsweise der Weltseele, so daß die Art der Erkenntnis dem Überall-Zugleich des Wirkens der Weltseele entspricht. Wie in VI, 4, 7 wird eine Abstraktionsbewegung vollzogen, die von einer Räumlichkeit wegführt, die ansonsten im Denken mit dem Wirken verbunden wird. Erst jetzt beginnt Plotin damit, die Kraft der Weltseele darzustellen. In V, 1, 2, 27–40 präzisiert er seine Darstellung dann weiter.

> Τίς δὴ τρόπος τῆς χορηγίας τοῦ ζῆν ἔν τε τῷ σύμπαντι ἔν τε τοῖς ἑκάστοις, ὧδε λογιζέσθω. [...] Νοείτω δὲ πάντοθεν εἰς αὐτὸν ἑστῶτα ψυχὴν ἔξωθεν οἷον εἰσρέουσαν καὶ εἰσχυθεῖσαν καὶ πάντοθεν εἰσιοῦσαν καὶ εἰσλάμπουσαν· οἷον σκοτεινὸν νέφος ἡλίου βολαὶ φωτίσασαι λάμπειν ποιοῦσι χρυσοειδῆ ὄψιν ποιοῦσαι, οὕτω τοι καὶ ψυχὴ ἐλθοῦσα εἰς σῶμα οὐρανοῦ ἔδωκε μὲν ζωήν, ἔδωκε δὲ ἀθανασίαν, ἤγειρε δὲ κείμενον. [...] Γένοιτο δ' ἂν φανερωτέρα αὐτῆς καὶ ἐναργεστέρα ἡ δύναμις καὶ ἡ φύσις, εἴ τις ἐνταῦθα διανοηθείη, ὅπως περιέχει καὶ ἄγει ταῖς αὐτῆς βουλήσεσι τὸν οὐρανόν. Παντὶ μὲν γὰρ τῷ μεγέθει τούτῳ, ὅσος ἐστίν, ἔδωκεν ἑαυτὴν καὶ πᾶν διάστημα καὶ μέγα καὶ μικρὸν ἐψύχωται, ἄλλου μὲν ἄλλῃ κειμένου τοῦ σώματος, καὶ τοῦ μὲν ὠδί, τοῦ δὲ ὠδὶ ὄντος, καὶ τῶν μὲν ἐξ ἐναντίας, τῶν δὲ ἄλλην ἀπάρτησιν ἀπ' ἀλλήλων ἐχόντων. Ἀλλ' οὐχ ἡ ψυχὴ οὕτως, οὐδὲ μέρει αὐτῆς ἑκάστῳ κατακερματισθεῖσα μορίῳ ψυχῆς ζῆν ποιεῖ, ἀλλὰ τὰ πάντα ζῇ τῇ ὅλῃ, καὶ πάρεστι πᾶσα πανταχοῦ τῷ γεννήσαντι πατρὶ ὁμοιουμένη καὶ κατὰ τὸ ἓν καὶ κατὰ τὸ πάντη. Καὶ πολὺς ὢν ὁ οὐρανὸς καὶ ἄλλος ἄλλῃ ἕν ἐστι τῇ ταύτης δυνάμει καὶ θεός ἐστι διὰ ταύτην ὁ κόσμος ὅδε.
>
> Welches die Art der Spende des Lebens im All und in den Einzelnen ist, bedenke [jede Seele] so. (10–11) [...] Sie erfasse aber, [wie] die Seele von allen Seiten in den verharrenden Himmel gleichsam von außen hereinströmt und sich [in ihn] ergießt und von allen Seiten in ihn hineindringt und [in ihn] hineinstrahlt: wie [nämlich] die Sonnenstrahlen eine düstere Wolkenbank leuchten machen, und sie dadurch zum Erstrahlen bringen und sie auf diese Weise das Antlitz [der Wolken] goldähnlich machen, so hat auch die Seele,

[476] λογιζέσθω und σκοπείσθω in Z. 11 sowie νοείτω in Z. 17.

[477] Zur Bedeutung von Stille sowohl im epistemologischen wie ontologischen Kontext s. Schroeder, Form 42–43, 54 und 58. Plotin betont die Bedeutung der Stille, indem er das Adjektiv ἥσυχος in den Zeilen 14–16 dreimal wiederholt. „Stille" erweist sich auch hinsichtlich der Verbindung von „Licht" und Mysterienkult als zentrales Moment, s. u. Abschnitt III.4.4.

> nachdem sie in den Körper des Himmels einging, zum einen Leben, zum anderen Unsterblichkeit vermittelt und ihn, der darniederlag, erweckt. (17–23) [...] Ihre Kraft und ihr Wesen könnten wohl deutlicher und einsichtiger werden, wenn jemand an dieser Stelle bedächte, wie sie mit ihren Willensregungen den Himmel umfaßt und lenkt: In seiner ganzen Größe hat sie sich ihm, so groß, wie er ist, hingegeben und jeder Zwischenbereich, sowohl großer als auch kleiner, ist beseelt worden, auch wenn die Körper an je verschiedenen Orten liegen, und der eine so, der andere so beschaffen ist, und die einen eine Trennung aufgrund ihrer Gegensätzlichkeit, die anderen wieder eine andere Form von Trennung voneinander aufweisen. So [wie diese Körper] ist die Seele aber keineswegs beschaffen, und auch macht sie nicht mit einem ihrer Teile ein Einzelnes leben [, ein anderes Einzelnes aber nicht], als wäre sie selbst an jedem einzelnen Teil ihrer selbst zerstückelt, sondern das Ganze lebt aufgrund der ganzen [Seele], und sie ist als ganze überall anwesend und gleicht sich [darin] dem Vater, der sie gezeugt hat, an, daß sie Eines ist und [zugleich] überall zugegen. Und obwohl der Himmel vielgestaltig und in sich räumlich differenziert ist, ist er doch durch diese Kraft dieser Seele Eines, und ist diese Welt durch diese [Seele] Gott. (V, 1, 2, 27–40; Übs. nach HBT)

Um das Wirken der Seele und damit zugleich ihre metaphysischen Eigenschaften bestimmen zu können, gilt es zuerst zu beachten, wie nachdrücklich Plotin hervorhebt, daß das Wirken der Weltseele als Einwirken in etwas hinein geschieht: εἰς αὐτὸν (Z. 18), εἰσρέουσαν (Z. 18), εἰσχυθεῖσαν (Z. 19), εἰσιοῦσαν καὶ εἰσλάμπουσαν (Z. 19).[478] Damit kontrastiert das ἔξωθεν, das Plotin der Seele zuspricht. Durch diese Kontrastierung erreicht er, daß die Weltseele zwar einwirken kann, dabei aber zugleich unaffiziert bleibt, wie es auch in IV, 3, 6, 24 von Plotin für die Seele behauptet wird. Hier ist ein allgemeines Strukturprinzip der Ontologie Plotins zu erkennen, denn auf die gleiche Weise versucht er in V, 6, 4, 8–21, die Wirkung des Einen unter Wahrung seiner absoluten Transzendenz zu erklären (s. o. Abschnitt II.1.1). Erneut zeigt sich, daß Plotin durch offensichtlich plan- und absichtsvollen Gebrauch von Präpositionen ontologische Wirkungsweisen zum Ausdruck bringt.

Mit dem letzten Partizip dieser Aufzählung, εἰσλάμπουσαν, leitet Plotin zu dem Vergleich über, durch den er das Hineinwirken der Seele zu verdeutlichen gedenkt.[479] Betrachtet man den Vergleich, der in den Z. 17–19 eingeleitet und in 20 (οἷον) – 23 durchgeführt wird (mit οὕτω in Z. 21), gewinnt man den Eindruck, das *tertium comparationis* des Vergleichs liege in der Richtung des Wirkens, dem In-etwas-Hinein, und in der durch das Hineinwirken erreichten Angleichung dessen, in dem sich die Wirkung entfaltet, an das, das diese Wirkung mitteilt: Wie die Sonnenstrahlen die zuvor dunkle Wolke hell

---

[478] Dieser Abschnitt hat beinahe hymnischen Charakter. Dies paßt gut zu seiner psychagogischen Funktion als Meditationsübung.

[479] So wird εἰσλάμπουσαν, in Z. 19 von der Seele gesagt, durch λάμπειν in Z. 20, hier auf die Wirkung der Sonnenstrahlen bezogen, direkt aufgenommen.

aufstrahlen lassen, so belebt die Weltseele den zuvor unbelebten Himmelskörper und macht ihn unsterblich. Wären dies jedoch die einzigen Aspekte des *tertium comparationis,* bliebe fraglich, warum Plotin hier das Beispiel des in eine Wolkenbank hineinstrahlenden Lichtes verwendet hat.[480] Ebensosehr hätte die aristotelische Zeugungsvorstellung nahegelegen,[481] der gemäß „das Männliche [als Same] im Weiblichen gegenwärtig ist: durch eine Kraftausstrahlung (δυνάμει, 730 a2 und 14), wie die Erbauung in den entstehenden Bauten".[482]

Im Hinblick auf die Frage nach dem *tertium comparationis* verdient deshalb in einem zweiten Schritt besondere Beachtung, daß Plotin ab Z. 27 zu einer Ergänzung seiner Darstellung ansetzt, die einen wesentlichen Aspekt der seelischen Dynamis verdeutlicht,[483] das Vergleichsbild vor dem Hintergrund der Wirkungsweise von Licht plausibel macht und außerdem ein weiteres Strukturprinzip der Ontologie Plotins erkennen läßt.

Mit περιέχει (umfassen) greift Plotin in Z. 29 das πάντοθεν-Motiv auf, das durch die Wiederholungen in den Zeilen 18 und 19 stark hervorgehoben wird, denn aus der Tatsache, daß etwas von allen Seiten in einen Körper hineinströmt, kann man ableiten, daß es ihn von allen Seiten umgibt, mithin auch umfaßt. Damit bereitet er seine Ergänzung vor. Nachdem Plotin in den Z. 30–34 ausführlich die räumliche Struktur der Welt und die sich daraus ergebenden Vereinzelungen beschrieben hat, trägt er in Z. 35 eine damit kontrastierende[484] Charakterisierung der Seele und ihres Wirkens vor. Bereits in Z. 28 nennt Plotin den in dieser Hinsicht entscheidenden, wirkenden Aspekt der Seele: δύναμις. Nur als Kraft ist die Seele unstofflich und überräumlich und nur so kann sie als ganze überall zugleich in ihrer Wirkung anwesend und darin dem Nous ähnlich sein: Die Weltseele ist in jedem einzelnen Weltbereich als ganze, wie der Nous immer als ganzer in den einzelnen ὄντα ist

---

[480] Wagner, Metaphern 104 sieht in diesem Bild „zugleich die Entfaltung eines mystischen Erlebnisses."

[481] Das wäre auch deshalb nicht unerwartet, weil Plotin die Zeugungsmetaphorik in Z. 37–38 τῷ γεννήσαντι πατρὶ ὁμοιουμένη selbst ins Spiel bringt, und deren Verknüpfung mit der Lichtmetapher schon häufiger begegnete.

[482] Schmitz, Ideenlehre 231.

[483] Buchner, Möglichkeitslehre 93–94 interpretiert die Stelle kurz und hebt die Bedeutung, die Plotins Dynamiskonzeption der Seele „beim eben beschriebenen Zusammentreffen der Seele mit der sinnlichen Welt" besitzt, hervor, wenn es darum geht, „die Einheitlichkeit des Wesens zu bewahren trotz der Berührung mit Raum und Zeit". Im folgenden soll es darum gehen, wie Plotin seine Lichtvorstellung vor diesem speziellen Hintergrund funktionalisiert. Vgl. dazu insgesamt Tornaus Kommentar zu *Enneade* VI, 4, in dem immer wieder in den jeweiligen Kontexten das Interaktionsproblem thematisiert wird.

[484] 'Αλλ' leitet diese Gegenüberstellung ein.

(s. o. Abschnitt II.1.5 zu V, 4, 2, 43–48 u. V, 3, 5, 41–43). In diesem Sinne ist die Formulierung „daß sie eines ist und [zugleich] überall zugegen"[485] zu verstehen. Als Dynamis, als im platonischen Sinne verstandene, wirkende Kraft bewahrt sie ihre Einheit auch in ihrem Wirken auf bzw. in etwas hinein, das räumlich gegliedert ist. Sie zersplittert sich dadurch gerade nicht (κατὰ τὸ ἕν) und wirkt, da überräumlich, zugleich an jedem Ort (κατὰ τὸ πάντη).[486] Dabei bringt Plotin die Angleichung der Welt an die Seele, die diese durch ihre Wirkung hervorruft, dadurch zum Ausdruck, daß die vielheitliche, zersplitterte Welt, wenn sie von der Seele durchwirkt wird, ein Eines ist.[487]

Nun kann im Rückblick der Vergleich zwischen Licht und Wolken auf der einen und Seele und Welt auf der anderen Seite bezüglich seiner Aussageintention erneut bewertet werden. Mit Z. 27 setzt Plotin zum zweiten Mal an, die Wirkung der Weltseele auf den Weltkörper zu beschreiben, offenbar in der Absicht, den Vergleich der Z. 20–23 zu präzisieren und zu ergänzen.[488] Im Unterschied zum vorausgehenden Vergleich spielt die Hervorhebung des Wirkens als eines *Hinein*wirkens jetzt keine Rolle mehr. Vielmehr betont Plotin, wie gezeigt, daß die ganze Weltseele überall zugleich wirkt und in ihrer Wirkung die räumliche Struktur der Welt transzendiert. Läßt sich diese Wirkung auch an der Wirkung von Licht auf eine Wolkenbank ablesen? In VI, 4, 7, 41–42 sagt Plotin vom Licht, es werde überall als dasselbe und nicht als unterteiltes (μεμερισμένον) wahrgenommen, es sei überall als eines und als dasselbe (46–47). Der Bezug zwischen τὸ φῶς πανταχοῦ ἓν καὶ ταὐτὸν ὄν aus VI, 4, 7, 46–47 und πάρεστι πᾶσα πανταχοῦ in V, 1, 2, 37 von der Seele fällt dabei ins Auge.[489] Aus VI, 4, 7, 46–47 darf man daher folgern, daß das Licht in der Wolkenbank, ohne geteilt zu werden, überall zugleich wirkt, und somit insbesondere, daß Plotin seinen Vergleich auch unter diesem Aspekt gewählt hat. Diese Interpretation läßt sich dadurch absichern, daß bestimmte Überlegungen des Alexander von Aphrodisias zum selben Thema an dieser Stelle in die Interpretation miteinbezogen werden. Dabei handelt es sich genauer um das mit Ὅτι μὴ σῶμα τὸ φῶς betitelte Kapitel der *Mantissa*.[490] Im Zuge seiner

---

[485] κατὰ τὸ ἓν καὶ κατὰ τὸ παντῆ; Z. 38.

[486] Dies stellt grundsätzlich schon Buchner, Möglichkeitslehre 94 fest, von dessen Beobachtung ich ausgehe, um sie vor dem Hintergrund des Lichtmodells, das seinerseits das Kräfteschema ergänzt, zu spezifizieren.

[487] ἓν ἐστι τῇ ταύτης δυνάμει; V, 1, 2, 39.

[488] Plotin drückt seine Intention durch die beiden Komparative φανερωτέρα und ἐναργεστέρα in Z. 28, die prädikativ zu fassen sind, aus.

[489] Siehe Schubert, Pronoia 46–47.

[490] Alex., De an. mant. 139, 19 ff. Zwischen der Passage bei Alexander und dem Abschnitt V, 1, 2 gibt es zahlreiche sprachliche wie inhaltliche Berührungspunkte, die einen Bezug Plo-

Erörterung dieses Problems stellt Alexander die Frage, wie denn, wenn das Licht ein Körper sei, weit Entferntes und Nahes *zugleich* (ἅμα) erleuchtet werden könnten. Vorausgesetzt wird dabei, daß ein Körper zu einer bestimmten Zeit nur in einem Topos sein kann. Die im Text zwar explizit nicht gegebene aber allein mögliche Antwort darauf lautet: Wenn das Licht ein Körper ist, ist ein derartiges Erleuchten nicht möglich. Alexander fährt danach jedoch fort:

> ὅτι δὲ ἅμα τὸ φῶς καὶ ἐν τῷ ἐγγυτάτῳ καὶ ἐν τῷ πορρωτάτῳ γίνεται διαστήματι τῷ οἵῳ τε φωτίζεσθαι, ἐν ταὐτῷ τοῦ φωτίζοντος μένοντος, ἐναργές.
>
> Es ist aber offensichtlich, daß zugleich (ἅμα) sowohl im nächstliegenden Raumbereich wie auch im entferntesten das Licht entsteht, sofern diese in der Lage sind, erleuchtet zu werden, während das, was Licht bewirkt, an derselben Stelle verharrt. (De an. mant. 139, 22–24)[491]

Kurz gesagt gilt vom irdischen Licht: τὸ φῶς καὶ ἅμα ἐν παντὶ γίνεται (143, 29). Dieses entstehende Licht versteht Alexander offenbar, wie oben gezeigt (Abschnitt I.2), als Folge der wirkenden Anwesenheit des ersten Lichtes, des τὸ φωτίζειν πεφυκός, in etwas Durchsichtigem. Dieses erste Licht wirkt, so lassen die Textstellen vermuten, überall zugleich, so daß auch das zweite Licht auf einen Schlag überall aufscheinen wird. Nimmt man nun noch De an. mant. 144, 3–6 hinzu, wird die Applikation dieses Modells auf die Deutung des plotinischen Vergleichs weiterhin erleichtert:

> καὶ ἔστιν ὁ ἀὴρ καὶ ὅσα παρ' ἡμῖν διαφανῆ πρὸ τῆς παρουσίας τοῦ φωτίζειν πεφυκότος ὕλη τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς τουτέστιν τοῦ φωτός, ἡ δὲ τοῦ φωτίζοντος παρουσία διαφανές τε αὐτὸ ποιεῖ καὶ χρώννυσιν τρόπον τινά.

---

tins auf Alexander wahrscheinlich machen: παρουσία, Alex., De an. mant. 142, 7 und öfter entspricht πάρεστι in V, 1, 2, 37; ἅμα τὸ φῶς ἐν τῷ ἐγγυτάτῳ καὶ ἐν τῷ πορρωτάτῳ in De an. mant. 139, 23 entspricht πανταχοῦ in V, 1, 2, 37; φωτίζοντος in 144, 5 und φωτίζειν in 142, 4 entsprechen φωτίσασαι in V, 1, 2, 20; ποιεῖ τὸ διαφανὲς δυνάμει κατ' ἐνέργειαν διαφανές in 142, 10–11, wobei κατ' ἐνέργειαν διαφανές mit Licht gleichzusetzen ist (nach 142, 7–8), entspricht λάμπειν ποιοῦσι in V, 1, 2, 20–21.

[491] Indem Alexander die beiden Superlative τῷ ἐγγυτάτῳ [...] τῷ πορρωτάτῳ der Reihenfolge in der einleitenden Frage (139, 20: τὰ πόρρω καὶ τὰ ἐγγύς) chiastisch gegenüberstellt, erreicht er eine deutliche, stilistische Betonung der überräumlichen Seinsweise von Licht. Problematisch bleibt jedoch, wie oben gezeigt, seine Verwendung der Präposition ἐν und die damit verbundene aristotelische Toposvorstellung. Ein möglicher Ausweg, den auch Plotin beschreitet, bestünde darin, anzunehmen, daß auch Alexander davon ausgeht, daß das φωτίζον nur seiner Wirkung nach im Räumlichen sei, daß es dort aber nicht als in seinem Topos ist. Ansonsten sieht sich Alexander vor das Problem gestellt, daß etwas Körperliches (erstes Licht) etwas Unkörperliches (zweites Licht) hervorbrächte.

> Es ist die Luft und was [sonst] bei uns Durchsichtiges ist vor der Anwesenheit des wesenhaft Erleuchtenden Stoff für das Durchsichtige dem Vollzug nach, d. h. das Licht. Die Parousia des Erleuchtenden aber macht [Durchsichtiges dem Vermögen nach] zu Durchsichtigem [dem Vollzug nach] und färbt es auf eine gewisse Weise. (De an. mant. 144, 3–6)

Auf Plotin und sein Vergleichsbild übertragen bedeutet dies: Lichtstrahlen wirken auf eine Wolkenbank und lassen diese erstrahlen, wobei dieses Aufleuchten der Wolke bei Alexander seine Parallele im sekundären Licht findet. Daher leuchtet auch die ganze Wolkenbank auf einen Schlag auf, wie das sekundäre Licht auf einmal im Durchsichtigen überall unterschiedslos aufscheint. Wie diese Wirkung des primären Lichtes überall zugleich eine ist, wirkt auch die Weltseele als Kraft. Plotin übernimmt demnach bestimmte Elemente der peripatetischen Lichtvorstellung und kombiniert sie mit dem für seine Lehre grundlegenden Modell der Seele und des Lichtes als Dynamis, das sich auf Platon zurückführen läßt. Der Licht-Wolken-Vergleich kann damit als Verdeutlichung des πάρεστι πᾶσα πανταχοῦ verstanden werden, wenn man voraussetzt, daß der Leser das helle Aufstrahlen der Wolken nach dem Modell der Entstehung sekundären Lichtes bei Alexander versteht: Das primäre Licht wirkt überall zugleich, und so entsteht das sekundäre überall zugleich. Dabei ist es überall zugleich, ohne sich räumlich zu zersplittern. Plotin zieht diese beiden Momente in Eins zusammen, wenn er das Wirken der Weltseele beschreibt. In ihrem Einwirken, das in den Z. 17–23 geschildert wird, ist sie überall zugleich ungeteilt anwesend. Diese Eigenschaft der Weltseele begründet Plotin mit dem Dynamischarakter der Weltseele, wie die Bezüge zu Platon und der Lichtvergleich nahelegen.[492]

Die Anwendbarkeit und die Berechtigung zu dem Vergleich folgt damit aus Plotins Ontologie, die sowohl die Seele als auch das Licht als eine wirkende Dynamis begreift. Die Vorstellung vom Licht als wirkender Kraft geht dabei bis auf Platon zurück. Sie wird jedoch dadurch modifiziert, daß Plotin das sogenannte *day-and-sail*-Argument aus dem *Parmenides* weiterentwickelt[493] und dann noch wesentlich mit einem Blick auf das peripatetische Licht-Modell um die Aspekte der παρουσία und des πανταχοῦ erweitert, die die Seele zur überräumlichen bzw. zur überräumlich wirkenden machen. Damit kommt ein weiteres Strukturprinzip der plotinischen Ontologie in seiner wesentlichen Verknüpfung mit der Lichttheorie in den Blick, das eng mit dem bereits bekannten Motiv des „Zugleich" (o. Abschnitt II.1.5 zu Beginn) ver-

[492] So z. B. auch in III, 8, 5, 13–16, wo Plotin die Seele in ihrer Wirkung als ἐνέργεια beschreibt, die überall hindringt und die nichts fernbleibt.

[493] Zur Rezeption des platonischen *Parmenides* durch Plotin in diesem Kontext siehe Tornau, Enneaden 161–162.

knüpft ist: Vom Einen sagt Plotin in IV, 8, 6, daß es als Dynamis im Seinskontinuum auf alles hin und damit insbesondere überall wirke.[494] Auch der Nous ist sich in sich überall zugleich als ganzer anwesend.[495] So umfaßt dann auch die Weltseele den Himmel, wie das Eine alles umfaßt und zusammenhält.

Eben diese Strukturprinzipien wendet Plotin folglich auch dann an, wenn es darum geht, das Verhältnis zwischen Einzelseele und Körper zu beschreiben und um zu erfassen, wie die einzelnen Seelenvermögen und der Körper zusammenwirken. Er verdeutlicht seine Vorstellungen, wie nicht anders zu erwarten, durch einen Vergleich mit dem Wirken von Licht auf Luft, das die Luft durchdringt. Dabei besteht für Plotin die größte Schwierigkeit darin, die Vorstellung einer räumlichen Wirkung der Einzelseele auf den Körper zu überwinden.[496] Plotin löst dieses Problem in Analogie zu seiner Deutung der Weltseele und deren Wirksamkeit: Die Einzelseele umfängt den Körper mit ihrer Wirkung als überräumliche Kraft, so daß die Körper in diesem Sinn zugleich in der Seele sind.[497] Das zeigen Textausschnitte aus IV, 3, 22–23:

> Ἆρ' οὖν οὕτω φατέον, ὅταν ψυχὴ σώματι παρῇ, παρεῖναι αὐτὴν ὡς τὸ πῦρ πάρεστι τῷ ἀέρι; Καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτο παρὸν οὐ πάρεστι καὶ δι' ὅλου παρὸν οὐδενὶ μίγνυται καὶ ἔστηκε μὲν αὐτό, τὸ δὲ παραρρεῖ· καὶ ὅταν ἔξω γένηται τοῦ ἐν ᾧ τὸ φῶς, ἀπῆλθεν οὐδὲν ἔχων, ἕως δέ ἐστιν ὑπὸ τὸ φῶς, πεφώτισται, ὥστ' ὀρθῶς ἔχειν καὶ ἐνταῦθα λέγειν, ὡς ὁ ἀὴρ ἐν τῷ φωτί, ἧπερ τὸ φῶς ἐν τῷ ἀέρι. Διὸ καὶ Πλάτων καλῶς τὴν ψυχὴν οὐ θεὶς ἐν τῷ σώματι ἐπὶ τοῦ παντός, ἀλλὰ τὸ σῶμα ἐν τῇ ψυχῇ, καί φησι τὸ μέν τι εἶναι τῆς ψυχῆς ἐν ᾧ τὸ σῶμα, τὸ δὲ ἐν ᾧ σῶμα μηδέν, ὧν δηλονότι δυνάμεων οὐ δεῖται τῆς ψυχῆς τὸ σῶμα. [...] ταῦτα παρεῖναι, καὶ παρεῖναι οὐκ ἐνιδρυθέντα τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ οὐδ' αὖ τῷ ὅλῳ, καὶ πρὸς μὲν αἴσθησιν παρεῖναι παντὶ τῷ αἰσθανομένῳ τὸ αἰσθητικόν, πρὸς δὲ ἐνεργείας ἤδη ἄλλο ἄλλῳ. Λέγω δὲ ὧδε· τοῦ σώματος πεφωτισμένου τοῦ ἐμψύχου ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἄλλο ἄλλως μεταλαμβάνειν αὐτοῦ μέρος· [...] πανταχοῦ γὰρ ἡ δύναμις. [...] Τὸ μὲν γὰρ ἔδει σώματι διδόναι, καὶ τῷ σώματος μάλιστα τῆς ἐνεργείας δεκτικῷ, τὸ δὲ σώματι οὐδαμοῦ κοινωνοῦν πάντως ἐκείνῳ κοινωνεῖν ἔδει, ὃ ψυχῆς εἶδος ἦν καὶ ψυχῆς δυναμένης τὰς παρὰ τοῦ λόγου ἀντιλήψεις ποιεῖσθαι.
>
> Muß man denn nicht sagen, daß die Seele, wann immer sie dem Körper anwesend ist, ihm so anwesend ist, wie das Feuer der Luft anwesend ist? Denn auch dieses ist, wenn es anwesend ist, nicht anwesend und, auch wenn es durch [die ganze Luft hindurch] anwesend ist, mit nichts vermischt. Vielmehr steht es selbst still, während [die Luft] vorbeiströmt. Und immer, wenn [die Luft] außerhalb des Bereichs gerät, in dem das Licht ist, ist sie weg, ohne das Licht [des Feuers] zurückzubehalten, solange sie [aber] im Bereich des Lichtes [des Feuers] ist, ist sie erleuchtet, so daß man zurecht in diesem Fall sagen kann, daß die Luft im Licht ist, [eher] als daß das Licht in der Luft ist. Deshalb sagt

[494] S. z. B. ἐπὶ πάντα παρ' αὐτῆς in IV, 8, 6, 14–15 und τοῦ πᾶσι [...] χορηγοῦντος in 19–20.

[495] In V, 1, 2 wird die Seele dem Nous in dieser Hinsicht ausdrücklich angeglichen und somit die Kontinuität dieses Strukturprinzips betont.

[496] Dies beobachtet Blumenthal, Psychology 16.

[497] Nach Matter, Einfluss 19 stellt sich Plotin dieses Problem schon in der Schrift IV, 7.

> Platon auch richtigerweise, nachdem er die Seele nicht in den Körper, der der des Alls ist, sondern den Körper in die Seele gesetzt hat, daß es einerseits einen Aspekt der Seele gebe, in dem der Körper sei, andererseits [aber auch einen,] in dem der Körper in keiner Weise sei; nämlich [in dem Aspekt der Vermögen der Seele], deren der Körper nicht bedarf. (22, 1–12) [...] [Es muß gesagt werden, daß die spezifischen, dem Körper anwesenden Seelenkräfte] ihm anwesend sind, und zwar sind sie ihm anwesend, ohne seinen einzelnen Teilen eingesetzt zu sein und auch nicht dem ganzen [Körper]. Und als das, was den Vollzug von Wahrnehmung ermöglicht, sind sie zwar bezüglich der Wahrnehmung dem ganzen Wahrnehmenden anwesend, hinsichtlich des Vollzuges [der Wahrnehmung] aber ist jeweils eines einem spezifischen [Körper-] Teil zugeordnet.[498] (22, 14–17) Ich meine dies so: sobald der Körper durchstrahlt ist von der Seele, nämlich der beseelte [Körper], hat [jeder Körper-] Teil [an diesem Vorgang] spezifisch Anteil. (23, 1–3) [...] Denn überall ist die Dynamis. (23, 19–20) [...] Denn [die Seele] mußte einerseits dem Körper [spezifische Dynameis] verleihen, und zwar am ehesten dem [Teil] des Körpers, der dazu aufnahmefähig ist, andererseits aber war es nötig, daß der Aspekt [der Seele], der absolut keine Verbindung zum Körper besitzt, mit eben jenem verbunden ist, was Formkraft der Seele war, und zwar der Seele, die es vermochte, sich die vom Formprinzip her stammenden Wahrnehmungen zu bilden. (IV, 3, 23, 27–31; Übs. nach HBT)

Der gesamte Abschnitt folgt dem bekannten Muster, demgemäß Plotin seelisches Wirken als Wirken einer Dynamis mittels ihrer Anwesenheit versteht.[499] Es werden von Plotin auch keine neuen Wirkprinzipien eingeführt, um das Verhältnis zwischen einer Einzelseele in ihrer Vermittlerfunktion und einem Körper zu erklären. Zunächst wird von Plotin in 22, 1–11 erörtert, wie das παρεῖναι[500] in Bezug auf das Verhältnis von Seele zu Körper aufzufassen ist. Wie das Beispiel zeigt, ist auch hier die Parousia als eine Anwesenheit von Wirkung nach dem peripatetischen Vorbild aus Alex., De an. mant. 141, 36–142, 13 zu interpretieren.[501] Wie bekannt (s. o. Abschnitt I.2 und unten zu De an. mant. 139, 22–24 u. 144, 3–6), bewirkt bei Alexander nämlich das von Na-

---

[498] HBT, IIa 496 verstehen die Stelle anders und übersetzen: „[...]; sie wohnen ihm bei, ohne aber ihren Sitz zu haben in seinen Teilen oder im Ganzen, z. B. hinsichtlich des Vermögens liegt die ganze Wahrnehmungsfähigkeit dem wahrnehmenden Wesen bei, hinsichtlich der Betätigung aber bald die eine, bald die andere."

[499] Dieses Muster findet sich z. B. auch in der nur wenig späteren Schrift II, 9, 3, 1–15. Blumenthal, Psychology 14–15 weist auf diese wesentliche Übereinstimmung zwischen Weltseele und Einzelseele hin.

[500] Die zentrale Bedeutung, die παρεῖναι für diesen Abschnitt besitzt, ist allein schon daran abzulesen, daß dieser Ausdruck sechsmal in nur drei Zeilen Verwendung findet, wie Blumenthal, Psychology 18 und Blumenthal, Soul and Intellect 86 bemerkt.

[501] Tieleman, Seat 309 weist in diesem Zusammenhang zwar ausdrücklich auf die Bedeutung Alexanders für das Verständnis der Position Plotins hin, beachtet allerdings nicht das Lichtmodell, das als Ergänzung zu Tielemans Untersuchungen, der überzeugende Übereinstimmungen mit Galen anführt, verstanden werden kann. Schroeder, Form 50–52 betont, daß Licht als unkörperliches nicht räumlich, sondern aufgrund seiner Aktivität anwesend sei, ohne jedoch auf Alexander als mögliches Vorbild dieser Vorstellung einzugehen.

tur Erleuchtende (τὸ πεφυκὸς φωτίζειν) durch seine Anwesenheit im dem Vermögen nach Durchsichtigen Licht. Außerdem wird in 142, 5 als von Natur Erleuchtendes das Feuer genannt, das auch bei Plotin im Vergleichsbild angeführt wird.[502] Während Alexander jedoch von einer παρουσία *ἐν* τῷ διαφάνει spricht (142, 7), und er auf diese Weise eine räumlich-stoffliche Vorstellung zumindest implizit mitschwingen läßt, obwohl er explizit argumentiert, Licht sei überräumlich und unstofflich, verwendet Plotin zumindest in diesem Abschnitt παρεῖναι in Abgrenzung von Alexander ohne Präposition mit dem Dativ. Das Fehlen der problematischen Präposition ἐν darf damit als ein Hinweis darauf gelten, daß Plotin das Wirken des Feuers und damit auch das Wirken der Einzelseele als überräumlich verstanden wissen will.[503] In 22, 3 wählt er die paradoxe Formulierung des „anwesend nicht anwesend"[504], um anzudeuten, wie schwierig es ist, diesen Sachverhalt adäquat auszudrücken. Diesem Zweck dient auch die Aussage, das Feuer sei zwar durch die ganze Luft hindurch anwesend, nicht aber mit ihr vermischt (22, 3–4), so daß das Feuer zwar in der Luft wirkt, sich aber als wirkende Kraft nicht notwendig in ihr befinden muß.[505] Sprachlich eindeutiger als Alexander stellt Plotin dar, wie das Wirken des Feuers zu verstehen ist. Vollends über Alexanders Modell und dessen sprachliche Darstellung geht er schließlich hinaus, wenn er behauptet, die Luft sei im Licht, um so auf seine schon von Platon vertretene Vorstellung hinzuführen, der Körper sei in der Seele.[506] Auf diese Weise wird das Feuer und damit auch das Licht zum ursächlich Umfassenden, das als Kraft in das in diesem Sinn Umfaßte hineinwirkt,[507] und es dadurch insbesondere in einem ersten Schritt auch verursacht oder hervorbringt. Zugleich

---

[502] Deshalb ist mit HS gegen HBT πῦρ, das eindeutig überliefert ist, zu halten und sollte nicht gegen φῶς, wie von HBT, ausgetauscht werden. Die Passagen aus Alexander belegen, daß Feuer in der Luft keineswegs nur „durch Erwärmung" wirke, wie HBT, IIb 498 annehmen.

[503] Deutlich zeigt sich dies, wenn man beachtet, daß Plotin die Anwesenheit der Seele beim Körper in 21, 5 zu Beginn der Darlegung seiner Position, noch als ἐν τῷ σώματι εἶναι beschreibt, das sich zur reinen παρουσίαν τῷ σώματι verschiebt (22, 13).

[504] παρὸν οὐ πάρεστι.

[505] Nichts anderes bringt Plotin zum Ausdruck, wenn er in V, 1, 2, 18 den Stand der Weltseele gegenüber dem Himmelskörper als ἔξωθεν bezeichnet. Seine Formulierung in IV, 3 dürfte sich gegen die auf einer stofflichen Seelenvorstellung basierende Position der Stoa richten, die eine vollständige Vermischung (κρᾶσις δι' ὅλων) von Körper und Seele vertrat.

[506] Plotin bezieht sich dabei auf Tim. 36 d9–e3, siehe HS II 264.

[507] Diese Vorstellungen begegnen schon in V, 1, 2, 19: πάντοθεν [...] εἰσλάμπουσαν und 29: περιέχει, hier von der Weltseele in Bezug auf die Welt gesagt (s. o. zu V, 1, 2, 27–40). Zu einem der vorliegenden Interpretation ähnlichen Ergebnis bezüglich der Wirkung der Seele auf den Körper kommt auch Tieleman, Seat 315, der Plotins Ansichten als Weiterentwicklung galenischer Überlegungen versteht.

betont Plotin durch wirksame Kontrastierung[508], daß das in diesem Sinn Ursächliche das ontologisch Höherrangige und damit Einheitlichere und weniger Vergängliche ist, während das, was die Einwirkung empfängt, in diesem Fall die Luft, dem Fluß des Werdens[509] unterliegt und damit ontologisch niedriger einzustufen ist. In diesem Sinn umfaßt dann die Seele den Körper, von dem zwar gesagt wird, daß er in der Seele sei, aber dieses In-der-Seele-Sein ist, wie Plotin am Feuer-Luft-Vergleich mit einer modifizierten Version des peripatetischen Modells deutlich gemacht hat, nicht räumlich zu verstehen, sondern als Wirkungsweise des ontologisch Höheren auf das Niedrigere.[510]

Im folgenden analysiert Plotin, wie sich die einzelnen Dynameis der Seele im jeweiligen Körper differenzieren können, wenn doch von der Seelendynamis insgesamt gilt: πανταχοῦ γὰρ ἡ δύναμις (23, 19–20). Zu Beginn von Kapitel 23 bringt er durch das Partizip Perfekt Passiv πεφωτισμένου zum Ausdruck, daß er immer noch im Rahmen des, wenn auch stark modifizierten, peripatetischen Lichtmodells argumentiert.[511] Tatsächlich scheint es bei der Frage nach der Weise, wie sich die Seelenvermögen im Körper ausdifferenzieren, gleichfalls möglich zu sein, daß von Plotin angewandte Prinzip bei Alexander wiederzuerkennen: Wie Alexander in De an. mant. 144, 12–16 eine Differenzierung zwischen den Medien vornimmt, die in der Lage sind, das τὸ φωτίζειν πεφυκός in seiner Wirkung aufzunehmen, und solchen, die dies nicht vermögen, so begründet auch Plotin die Ausdifferenzierung seiner Seelendynamis mit dem unterschiedlichen Aufnahmevermögen der jeweiligen Körperteile oder Sinnesorgane.[512] Damit findet ein weiteres allgemeines

---

[508] In IV, 3, 22, 4: ἔστηκε μὲν αὐτὸ, τὸ δὲ παραρρεῖ. Diese Kontrastierung fehlt bei Alexander.

[509] Zu diesem Motiv vgl. unten Abschnitt II.2.3 zu VI, 2, 7, 28–31.

[510] Siehe Matter, Einfluss 29 und 57. Die von Matter angeführten Ammonius-Stellen stützen zusätzlich die Annahme, daß Plotin, wie oben gezeigt, vermutet, immer auch vor dem Hintergrund der aristotelischen Toposlehre argumentiert, so z. B. wenn Ammonius von der Seele schreibt: οὐδὲ ἐν τῷ σώματι ἐστι ὡς ἐν ἀγγείῳ (Zitat nach Matter, Einfluss 57) oder: ἡ δὲ ψυχὴ, ἀσώματος οὖσα καὶ μὴ περιγραφομένη τόπῳ, ὅλη δι' ὅλου χωρεῖ ... (Zitat nach Matter, Einfluss 29). Den Ausgangspunkt bildet auch in diesem Fall, worauf Matter hinweist, Tim. 36 d9–e3. Zur ontologischen Bedeutung des Begriffs περιέχειν siehe bes. Nasemann, Theurgie 58–67 und unten Abschnitt III.1 zu Iamb., In Tim. Frg. 34, Dillon.

[511] So stellt πεφωτισμένου in 23, 1 sowohl, wie HBT, IIb 496 bemerken, einen Bezug zu πεφώτισται in 22, 6 her, als auch eine mögliche Verbindung zu Alex., De an. mant. 142, 1, 4, 9 und 10: πεφωτισμένον, φωτίζεται, πεφωτισμένον und πεφωτισμένον.

[512] Vgl. dabei Plotin IV, 3, 23, 28 τῷ σώματος [...] τῆς ἐνεργείας δεκτικῷ mit Alex., De an. mant. 144, 12–13 ἡ μὲν τοιαύτη φύσις δεκτικὴ φωτὸς. Vorausgesetzt wird dabei, daß die Seele sich in einem bereits vorstrukturierten Körper entfaltet, in dem ihr die δεκτικόν-Strukturen in diesem Stadium bereits vorgegeben sind, siehe Blumenthal, Psychology 9, der eben auf diese

Strukturprinzip plotinischer Ontologie eine spezielle Anwendung, ein Prinzip, das als eines von zwei Prinzipien die Binnendifferenzierung des gesamten Seinskontinuums erklären helfen soll (siehe Abschnitt II.2.1).

Plotin nutzt, um die Wirkung auch der Einzelseele darzustellen, also das Modell der Lichtentstehung aus der *Mantissa* Alexanders, das er hinsichtlich seiner eigenen Auffassung von Licht als Energeia oder Dynamis modifiziert, die sich wiederum auf Platons Auffassung des Lichtes als Dynamis zurückführen läßt. Bei allen Überschneidungen des Lichtmodells mit dem der Wirkung der Seele auf den Körper darf allerdings nicht vergessen werden, daß das Phänomen der Einheit der Sinneswahrnehmungen sicherlich einer der Hauptgründe war, die Stofflichkeit der Seele zurückzuweisen und auch ihr das ὁμοῦ πᾶσα πανταχοῦ παρεῖναι zuzuschreiben.[513] Sicherlich grenzt sich Plotin in seiner Darstellung dabei gegen die stofflich verstandene κρᾶσις δι' ὅλων, mit der die Stoiker dieses Phänomen zu erklären versuchten, ab.[514] Bereits Alexander von Aphrodisias, De an. 63, 17–19 löst das Problem über den Dynamisbegriff und wird, wie Emilsson zeigt,[515] in diesem Detail von Plotin rezipiert, der seine Lösung des Problems metaphysisch fundiert, wobei sich hier das Lichtmodell als extrem funktional erweist. Als besonders wichtig zeigen sich in diesem Kontext erneut die schon von Alexander und dann wieder von Ammonius hervorgehobenen Eigenschaften der Stofflosigkeit und der Überräumlichkeit des Lichtes,[516] das auf diese Weise sowohl in seiner Entstehung als auch in seinem Wirken-auf und damit -in-hinein das perfekte Modell abgibt, um die Wirkung der Seele auf den Körper zu illustrieren.[517]

Wie beim Nous wird das Licht zur absoluten Metapher mit der Konsequenz einer vollständigen Verschmelzung der Vorstellungskomplexe, die in 23, 1–2 τοῦ σώματος πεφωτισμένου τοῦ ἐμψύχου besonders deutlich hervortritt: Wenn die Seele in ihrer Wirkung in diesem Fall als primäres Licht im Sinne von Alexanders τὸ φωτίζειν πεφυκός verstanden wird und in Ermangelung anderer Modelle verstanden werden muß, dann kann Beseelung nur Durchlichtung sein, dann ist sie nur als Durchlichtung denk- und darstellbar. Licht, und zwar in der Form des in Plotins Sinne ergänzten bzw. veränderten

---

Voraussetzung hinweist. Tieleman zieht bezüglich dieser Art von Vorstellung, d. h. der „appropriateness of the tool / organ" Galen als Vorlage heran (Seat 313).

[513] Siehe Emilsson, Soul-body dualism 148 f.

[514] Siehe Long, Soul and body 38–39 und vgl. Graeser, Plotinus and the Stoics 18–22 und 129–131.

[515] Soul-body dualism 151 f.

[516] Zur Bedeutung des Ammonius in diesem Kontext siehe Matter, Einfluss 29 und 57; s. o. die entspr. Anm.

[517] Siehe Schroeder, Form 61–62.

Lichtmodells Alexanders, bietet das reale Modell einer kausalen Interaktion zwischen einer unstofflichen und damit überräumlichen Kraft, dem Licht, und der stofflichen Luft als Beispiel für einen Körper. Aufgrund dieser Entsprechungen ist es ideal geeignet, um für die Erklärung des Wirkens der als Kraft verstandenen unstofflichen Seele[518] auf den Körper herangezogen zu werden und ein Gegenkonzept zur räumlich-stofflich konzipierten Interaktionsvorstellung, wie sie die Atomisten oder die Stoiker vertraten, zu bieten. Am Lichtmodell könnte Plotin auf diese Weise die Grundsätze seiner „Lösung" des Leib-Seele-Problems entwickelt haben.[519]

Nachdem Plotin so die Vereinbarkeit von Überräumlichem mit Räumlichem und von Unkörperlichem mit Körperlichem veranschaulicht und erklärt hat, ist nun die Frage zu stellen, worin das Wirken der Seele besteht und wie es Plotin mit seiner Kraft- und Lichtmetaphysik verbindet. Für die Beantwortung dieser Frage liegt es nahe, das bereits bekannte περιέχειν-Motiv, das eng mit dem überräumlichen Anwesendsein der Seele „im" Körper verbunden ist,[520] näher zu untersuchen. Dabei werde ich erneut von der über der Einzelseele stehenden Weltseele ausgehen. Worin also besteht ihr Wirken, und wie wird es mit der bisher ermittelten Interaktionsvorstellung, die gegenüber der „reinen" Geistmetaphysik aufgrund der Wechselwirkung zwischen geisthaft / unstofflich und körperlich / stofflich ein neues Problemfeld darstellt, verknüpft?

In der frühen Schrift IV, 2 setzt sich Plotin mit diesen Problemen auseinander. Gegen Ende faßt er dort das Wirken der Weltseele kurz zusammen (IV, 2, 2, 42–48):

---

[518] Zur Unstofflichkeit und Überräumlichkeit der Seele und des Logos verweise ich auf IV, 7, 5, 51; 8 (1) 27–28 und 30–31; 8 (5) 43–46.

[519] Tieleman verweist in seinem Aufsatz auf Galen als weiteres mögliches Modell, an dem Plotin bestimmte Aspekte der Einwirkung der Seele auf den Körper abgelesen haben könnte. Er geht davon aus, daß Plotin seine Vorstellung, daß bestimmte Aspekte der Seele in bestimmten Organen nur der Wirkung nach anwesend sind, aufgrund einer Analyse des ἀρχή-Begriffs Galens erreichte. Siehe auch Matter, Einfluss 50 und 60 zu Galen als möglichem Vorbild hinsichtlich des Problems, wie eine Einheit überall zu sein vermag, ohne sich dabei in ihrem Wesen als Einheit zu beeinträchtigen. Es ist sicherlich interessant zu untersuchen, ob, und wenn ja, wie Lichtmodell und medizinischer Ansatz einander ergänzen und miteinander interagieren.

[520] Diese Verbindung erörtert Plotin auch in IV, 2, 1, 29–38 und 41–46, wo er das Problem von Allanwesenheit und Ausdifferenzierung in der Begrifflichkeit von Unteilbarkeit und Teilbarkeit faßt und die Seele als Drittes zwischen dem unteilbaren Geist und dem teilbaren Körperlich-Stofflichen etabliert. Matter, Einfluss 29 stellt bereits fest, daß „eine Umfassung des ganzen Körpers nur dann möglich [ist], wenn die Seele unstofflichen Charakter hat". Er sieht in dieser Charakterisierung eine „Deutung von *Timaios* 35 a" und beschreibt die Funktion der Seele weitergehend damit, daß sie „sich überall als zusammenhaltende und einigende Kraft auswirkt." (Matter, Einfluss 33).

> Εἰ γὰρ τοῦτο μὴ παραδεχοίμεθα, ἡ τὰ πάντα συνέχουσα καὶ διοικοῦσα φύσις οὐκ ἔσται, ἥτις ὁμοῦ τε πάντα περιλαβοῦσα ἔχει καὶ μετὰ φρονήσεως ἄγει, πλῆθος μὲν οὖσα, ἐπείπερ πολλὰ τὰ ὄντα, μία δέ, ἵν' ᾖ ἓν τὸ συνέχον, τῷ μὲν πολλῷ αὐτῆς ἑνὶ ζωὴν χορηγοῦσα τοῖς μέρεσι πᾶσι, τῷ δὲ ἀμερίστῳ ἑνὶ φρονίμως ἄγουσα.
>
> Denn falls wir dies nicht zugeben [gemeint ist die Forderung nach der Möglichkeit des τὸ αὐτὸ καὶ ἓν πολλαχοῦ εἶναι aus Z. 41–42], wird es auch keine Natur geben, die das All zusammenhält und durchwaltet, welche, nachdem sie alles zugleich umfaßt hat, es sowohl hält als auch mit Einsicht lenkt. Sie ist eine Wesenheit, die einerseits Vielheit ist, da [das All] vielheitlich ist, die andererseits eine ist, damit eines das Zusammenhaltende ist, denn sie spendet einerseits durch den vielheitlichen Aspekt ihres Eins-Seins allen Teilen Leben, andererseits leitet sie durch den teillosen Aspekt ihres Eins-Seins [das All] einsichtsvoll. (Übs. nach HBT)

Bereits die Wendungen τὸ αὐτὸ καὶ ἓν πολλαχοῦ εἶναι in Z. 41–42 und ὁμοῦ τε πάντα περιλαβοῦσα weisen auf die im Kontext mit der Stellung der Seele im ontologischen System und ihrer Wirkung auf den Körper herausgefundenen zentralen Strukturbegriffe hin, die eine enge Verbindung zum Lichtmodell besitzen. Auffällig ist die stilistische Prägnanz, mit der Plotin auf die Doppelnatur der Weltseele aufmerksam macht, die deren Mittlerposition und damit die Interaktion mit dem Weltkörper überhaupt erst ermöglicht. In ihr liegt sozusagen die Bedingung der Möglichkeit des Wirkens der Seele begründet, das im folgenden untersucht werden soll. Zugleich erkennt man auch hier Konvergenzen mit der Lichtvorstellung, die Plotin später weitergehend funktionalisieren kann.

Die der Seele wesentliche immanente Spannung zwischen Einheit und Vielheit wird von Plotin nachdrücklich und wiederholt dargestellt.[521] Sie ermöglicht es der Seele, als ganze in verschiedenen Teilen ungeteilt anwesend zu sein. Dem entspricht, daß Plotin in IV, 3, 4, 19–21 ebenso vom Licht sagt, daß es sich, ohne sich aufzuteilen, auf verschiedene Häuser verteile.[522] Die ihre Einheit bewahrende Seele ist nun gerade aufgrund dieses ontologischen Privilegs dazu befähigt, in dem, worauf sie wirkt, Zusammenhalt zu bewirken:

---

[521] Die sprachliche Verdeutlichung dieses Sachverhalts gelingt Plotin zum einen durch die Kontrastierung πλῆθος μὲν οὖσα [...] μία δέ in Z. 45, die in Z. 46–47 durch τῷ μὲν πολλῷ [...] τῷ δὲ ἀμερίστῳ ἑνί aufgegriffen wird, zum anderen durch die paradoxen Formulierungen in Z. 40–41, die dieses Verhältnis vorbereiten.

[522] οἷον φωτὸς ἤδη πρὸς τῇ γῇ μεριζομένου κατ' οἴκους καὶ οὐ μεμερισμένου, ἀλλ' ὄντος ἑνὸς οὐδὲν ἧττον. Plotins Aussage erhält besondere Prägnanz durch die paradoxe Formulierung, die er ihr gibt. Sie entspricht οὐδὲ γὰρ ἐνταῦθα μόνον μεριστή, ἀλλὰ καὶ ἀμέριστος, das Plotin in IV, 1, 1, 18–19 von der Seele ebenso paradox sagt; siehe auch IV, 2, 1, 64–67. Matter weist auf diese Spannung der Seele hin und nennt ihr Wesen deshalb ein „dialektisches" (Einfluss 28), denn sie „muß an den fundamentalontologischen Strukturen von Teilbarkeit und Unteilbarkeit teilhaben." (a. a. O. 41).

μία δέ, ἵν' ᾖ ἓν τὸ συνέχον (IV, 2, 2, 45–46). Damit geht Plotin über eine reine Darstellung der Möglichkeiten, unter denen eine Interaktion von Seele und Körper denkbar ist, hinaus und deutet bereits, wenn auch nur umrißhaft, an, worin diese Wirkung bestehen könnte: im Zusammenhalten, im συνέχειν. Plotin nähert damit die Weltseele in ihrer Funktion dem Wirken des Einen an, wobei allerdings der Wirkbereich der Weltseele wesentlich weniger umfassend ist als der des Einen, von dem Plotin in IV, 8, 6, 25–26 sagt, daß es alles auf ewig zusammenhalte.[523]

Diese Funktion der Weltseele gilt es, näher zu bestimmen. Bereits jetzt läßt sich aufgrund der Begrifflichkeit, mit der Plotin das Tun der Seele umschreibt, und aufgrund der ontologischen Voraussetzungen, die diese Art des Zusammenhaltens erst ermöglichen, vermuten, daß Plotins Kraftmetaphysik und damit sein Lichtmodell auch hinsichtlich dieses Problemfeldes erklärendes Gewicht besitzen.

In IV, 8, 5, 24–27 beschreibt Plotin ebenfalls das Wirken der Weltseele auf den Weltkörper und läßt einen neuen Aspekt dieser Wirkung erkennen, der zum besseren Verständnis des συνέχειν beitragen kann. Die Weltseele wirkt hier aufgrund ihrer Kraft (αἰτίᾳ δυνάμεως, Z. 26) und zum Zweck der verschönernden Gestaltung des Kosmos (τοῦ μετ' αὐτὴν κοσμήσει[524], Z. 26–27). Daraus läßt sich ableiten, daß die Weltseele irgendwie als formende und strukturierende Kraft, die zugleich den Zusammenhalt des Strukturierten bewirkt, zum Weltkörper steht, ohne daß schon untersucht worden wäre, wie sich das vollzieht. Dies wiederum erinnert an die zu Beginn der Untersuchung vorgelegte Interpretation der Funktion des τὸ ὄν im platonischen Sonnengleichnis (s. o. Abschnitt I.1). Dort war das τὸ ὄν als Dynamis des Guten verstanden worden, die einbettend und strukturierend die Vielheit der intelligiblen Welt zu einer Einheit zusammenfügt. Diese Merkmale des Wirkens lassen sich auch bei Plotin entdecken: Dem Einbetten entspricht das Umfassen (περιέχειν, περιλαμβάνειν)[525], dem Strukturieren die Herstellung einer schö-

---

[523] Für eine derartige Analogisierung der Wirkweisen spricht außerdem, daß Plotin in IV, 8, 6, 20 und IV, 2, 2, 46–47 denselben Begriff verwendet, um das Wirken des Einen und der Weltseele zu beschreiben: χορηγέω. Dazu auch oben Abschnitt II.2.1. Nur teilt das Eine τὸ ἀγαθόν mit, die Seele ζωήν, was Gersons Annahme einer *per-se*-Kausalfolge stützt, die sich mittels eines gleichbleibenden metaphysischen Wirkmechanismus entfaltet. In dieser Struktur erfährt die Analogisierung der Wirkweisen ihre metaphysische Begründung.

[524] κοσμήσει ist als Dativus finalis aufzufassen nach einem Vorschlag Cilentos bei HS II 242.

[525] Das Bild des „Umfassens" als Beschreibung des Verhältnisses zwischen der Welt als lebendigem Organismus und ihren Teilen wird ursprünglich von Platon in Tim. 34 a geprägt und mit den Verhältnissen im Intelligiblen analogisiert. Cornford, Cosmology 41 deutet das περιέχειν dahingehend, daß es hier von der „Ganzheit gesagt werde, die ihre Teile umfasse"

nen Ordnung (κόσμησις) und der Verwebung zu einer sinnvollen Ganzheit (συμπλοκή bei Platon, s. o. Abschnitt I.1 zu R. 533 c5–d1 u. 534 b3–4) das Zusammenhalten (συνέχειν). Dabei bilden alle drei Momente einen einheitlichen Komplex, so daß kein Aspekt auf Kosten der anderen verabsolutiert werden sollte. Problematisch bei diesem Vergleich zwischen Platon und Plotin bleibt natürlich die unbestreitbare Tatsache, daß die einzelnen Wirkmomente bei Platon selbst nicht ausdrücklich genannt werden, sondern das Ergebnis meiner Interpretation darstellen und diese zum Ausgangspunkt der Analyse bei Plotin gemacht wird. Zur Stützung meiner Platoninterpretation kann jedoch auch das sogenannte „Buchstabengleichnis" aus dem *Sophistes* herangezogen werden, in dem die strukturverleihende und einheitsstiftende Wirkung von Vokalen mit der Funktion des τὸ ὄν als δύναμις im Ideenkosmos verglichen wird.[526] Nach meiner Deutung also gestaltet Plotin sowohl das Wirken der Weltseele als auch das des Einen, dem das Wirken der Weltseele in diesen Punkten entspricht, nach der platonischen Vorstellung des τὸ ὄν im Sonnengleichnis. Während Plotin die Bedingungen der Möglichkeit der Interaktion überhaupt zwischen Seele und Körper in Auseinandersetzung mit dem peripatetischen Lichtmodell entwickelt, das seinerseits bezüglich seiner Grundlagen platonisch modifiziert wird, trägt die Darstellung der Art der Wirkung dieser Interaktion deutlich platonische Züge. Der Erörterung beider Punkte durch Plotin liegt der metaphysische Vorstellungskomplex von Dynamis und Licht zugrunde, da beide Komponenten dieses Komplexes aufgrund ihrer Konvergenz wechselweise und einander durchdringend in beide Problemstellungen eingebunden werden können und von Plotins Vorbildern in sie eingebunden werden.

Wenn Plotin in der Schrift II, 9, 2, 10–3, 3 die beiden Begriffe Licht und Dynamis zusammenführt, um das Wirken der Weltseele in den bisher ermittelten Kategorien des Strukturierens, Zusammenhaltens und Zusammenfügens zu beschreiben, folgt er mithin Platon, der bereits die Funktion des τὸ ὄν als δύναμις in Analogie zum Wirken des Lichtes als Dynamis mit diesen Kategorien beschrieb.

Eine Formulierung, die etwas später auf die zu untersuchende Passage folgt und in der Plotin das Wesen der Weltseele charakterisiert (II, 9, 4, 16), weist auf das platonische Vorbild hin:[527] ἡ δύναμις ἡ ποιοῦσα nimmt die tra-

---

und verweist auf Soph. 253 d. Die Strukturäquivalenzen zu Plotin sind evident, vgl. auch Matter, Einfluss 56–57.

[526] Siehe Soph. 253 a mit dem Kommentar von Schmitz, Ideenlehre I / 2 26–34, bes. 31–32.

[527] In diesem Fall ist nicht nur an das Sonnengleichnis zu denken, sondern genauso an R. 477 d–e, wo Platon seine Dynamisdefinition gibt, s. o. Abschnitt I.1.

genden Elemente der platonischen Kraft- und damit auch Lichtvorstellung als Kraft mit bestimmter Wirkung in einem speziellen Bereich in sich auf. Vor diesem Hintergrund ist auch II, 9, 2, 10–3, 3 zu lesen:[528]

> Καὶ τοῦτο συμβαίνει αὐτῇ τὸ πάθος, ὅτι μὴ ἔμεινεν ἐν τῷ καλλίστῳ, ὅπου ψυχὴ μείνασα ἡ μὴ μέρος, μηδὲ ἧς ἡμεῖς ἔτι μέρος, ἔδωκε τῷ παντὶ σώματι αὐτῷ τε ἔχειν ὅσον δύναται παρ' αὐτῆς ἔχειν, μένει τε ἀπραγμόνως αὐτὴ οὐκ ἐκ διανοίας διοικοῦσα οὐδέ τι διορθουμένη, ἀλλὰ τῇ εἰς τὸ πρὸ αὐτῆς θέᾳ κατακοσμοῦσα δυνάμει θαυμαστῇ. Ὅσον γὰρ πρὸς αὐτῇ ἐστι, τόσῳ καλλίων καὶ δυνατωτέρα· κἀκεῖθεν ἔχουσα δίδωσι τῷ μετ' αὐτὴν καὶ ὥσπερ ἐλλάμπουσα ἀεὶ ἐλλάμπεται. Ἀεὶ οὖν ἐλλαμπομένη καὶ διηνεκὲς ἔχουσα τὸ φῶς δίδωσιν εἰς τὰ ἐφεξῆς, τὰ δ' ἀεὶ συνέχεται καὶ ἄρδεται τούτῳ τῷ φωτὶ καὶ ἀπολαύει τοῦ ζῆν καθ' ὅσον δύναται.
>
> Und dieses Fährnis [πάθος; gemeint ist das Hinabziehen auch des mittleren Seelenaspekts bzw. der mittleren Seelenkraft durch die niedere Seelenkraft] widerfährt ihr, weil sie nicht im Schönsten geblieben ist, wo sie doch, wenn sie – eine Seele, die nicht Teil ist, noch auch wir ein Teil ihrer – diesem Weltkörper aufzunehmen gibt, soviel er von ihr aufzunehmen vermag, [dabei] selbst verharrt ohne übertriebene Geschäftigkeit, ohne aufgrund von Planung zu verwalten[529] und ohne [das All] in irgendeiner Hinsicht zu korrigieren, sondern aufgrund der Schau auf das vor ihr gestaltet sie [das All] in bewundernswerter Kraft.
>
> Denn in dem Umfang, in dem sie bei der Schau verweilt, in demselben Umfang ist sie schöner und wirkmächtiger [δυνατωτέρα]. Und indem sie von dorther [d. h. vom Nous her] hat, gibt sie an das nach ihr weiter und in dem Maße, wie sie immer erleuchtet, so wird sie [auch] immer erleuchtet.
>
> Da die Seele also immer erleuchtet wird und sie das Licht als ein kontinuierliches [in sich trägt], gibt sie es an das ihr Nachfolgende weiter. Dies aber wird immer zusammengehalten und ist von eben diesem Licht trunken und erfreut sich des Lebens, insoweit es dies vermag. (II, 9, 2, 10–3, 3; Übs. nach HBT)

Die Wendung ἀεὶ συνέχεται in II, 9, 3, 2 weist auf IV, 8, 6, 25–26 καὶ συνέχεται πάντα εἰς ἀεὶ und auf IV, 2, 2, 46 ἓν τὸ συνέχον zurück und evoziert denselben Kontext. Aus dieser Funktion der Weltseele erwächst dann die des Ordnens und Schmückens: διοικοῦσα in Z. 2, 14 und κατακοσμοῦσα in Z. 2, 15.[530] Die Zeilen 2, 17–3, 3 verdeutlichen lichtmetaphorisch, worin diese Funktion der Weltseele besteht:[531] Die Weltseele erhält vom Nous Licht und eben das ist es, was sie an das ihr ontologisch Nachfolgende „weiterreicht" und übermittelt. Wichtig ist im momentanen Zusammenhang, daß die Vermittlung von Licht

---

[528] Vgl. auch oben Abschnitt II.2.2 zu II, 9, 2, 17–3, 5.

[529] Zum nur scheinbaren Gegensatz von δύναμις ποιοῦσα und ἀπραγμένως verweise ich auf Deck, Nature 94–95.

[530] Daß beide Wirkweisen zusammengesehen werden müssen, zeigt die Formulierung in IV, 2, 2, 43: συνέχουσα καὶ διοικοῦσα.

[531] ἔχουσα in 3, 1 nimmt dabei κἀκεῖθεν ἔχουσα aus 2, 17 auf und stellt damit auch sprachlich eine gewisse Kontinuität her.

nicht nur, wie bereits festgestellt, die ontologische Kontinuität des Systems sichert, sondern zugleich die Funktion der Weltseele bestimmt, nämlich ihr wirkendes Verhalten zum Weltkörper. Die Frage ist jetzt, wie das τὸ φῶς δίδωσιν εἰς τὰ ἐφεξῆς (3, 1–2), das mit einem ἐλλάμπειν gleichgesetzt wird, Struktur und Zusammenhalt bedeuten kann. Zwar weist diese Begriffskombination vorgreifend auf die Logoskontinuität hin, die Plotin als eine sein System durchziehende ἔλλαμψις versteht, doch diese soll erst ein wenig später diskutiert werden. Zuvor ist die grundlegende Bedeutung dieser Vorstellung in ihrer Verbindung mit der Lichtvorstellung zu untersuchen, denn sie bereitet die Logosvorstellung, die eine ihrer Konkretisierungen darstellt, vor.

Zum Zweck einer interpretativen Annäherung an die Vorstellungskonvergenz der Funktionen von Seele und Licht in Form des συνέχειν möchte ich einen Abschnitt aus der Schrift IV, 3 erneut heranziehen. In IV, 3, 20, 50–51 stellt Plotin fest, daß der Körper, das Zusammengehaltene, in der Seele, dem Zusammenhaltenden,[532] sei und ebenso das Fließende in dem, was nicht fließt. Aus der Stelle läßt sich ableiten, daß das, was zusammenhält, ontologisch höher steht als das Zusammengehaltene und daß diese ontologische Differenz zugleich eine Unterwerfung unter die Veränderlichkeit bedeutet: Das, was nicht fließt, umfaßt als Beharrendes, Unveränderliches das, was fließt als das Veränderliche, den Gesetzen des Werdens und Vergehens Unterworfene.[533] Dieses Verhältnis wiederum bedeutet, daß συνέχειν auch die Bedeutung von Bestand-Verleihen besitzt, von Zusammenhalten im Sinne von Verhindern, daß sich etwas Vergängliches verliert. Das Motiv des Kontrastes[534] zwischen Fließen und Verharren ermöglicht den Bezug auf das Licht sowie die Analogisierung mit dem Licht. In IV, 3, 22, 2 ff. behauptet Plotin, man müsse das Anwesenheitsverhältnis von der Seele zum Körper mit dem von Licht zur Luft vergleichen (s. o. zu IV, 3, 22–23) und beschreibt dies in Abgrenzung vom peripatetischen Modell so, daß die Luft im Licht sei. Die unstoffliche Kraft als das ontologisch Höhere und Beharrende umfaßt hier also wirkend das Stoffliche, auf das hin und in dem sie wirkt, und dem sie auf diese Weise Bestand und Struktur verleiht. Zugleich wird deutlich, daß Plotin dieses Verhältnis auch als παρουσία verstehen kann. Zum Aspekt der überräumlichen, wirkenden Anwesenheit tritt also des weiteren präzisierend der Aspekt der

---

[532] Diese Interpretation bei SP, Lex. Plot. 971 s. v. συνέχειν a.

[533] Aus I, 8, 4, 1–5 erhellt, daß Plotin Körper direkt als fließende in der Bedeutung der vollständigen Veränderlichkeit und des Vergehens begreift, sie sind ἀεὶ ῥέοντα (Z. 5). So können sie mit der Luft parallelisiert werden.

[534] IV, 3, 22, 4: ἔστηκε μὲν αὐτὸ vom Licht, τὸ δὲ παραρρεῖ von der Luft. Die der Luft wesentliche Eigenschaft des Fließens wird in Platons *Kratylos* 410 b1–3 angeführt.

Erhaltung und Strukturierung hinzu, der gleichfalls von Plotin als Lichtwirkung beschrieben wird. Plotin betrachtet nämlich auch das Licht im Verhältnis zur Luft als das beharrende Element innerhalb dieser Wirkstruktur und die Luft als das Vergängliche, was verständlich wird, wenn man bedenkt, daß für Plotin das Licht als Energeia für sich selbst bestehen kann und die Luft nach Platons *Kratylos* 410 b1–3 fließt. Dieses Ergebnis übertrage ich nun auf die Schrift II, 9, um zu klären, was Plotin mit seiner Wendung δίδωσιν τὸ φῶς gemeint haben könnte.

Die Wendungen τὸ φῶς δίδωσιν (Z. 3, 1–2) und ἔλλαμψις in dieser Schrift sind demzufolge so zu verstehen, daß sich die Seele als erhaltende Kraft aus dem Nous entwickelt, denn auch sie ist in diesem Sinn im Nous, der als ihre wesentliche Energeia ihren Bestand und ihre Struktur garantiert. Als diese Kraft kann sie, wie oben im Rahmen der Deutung von V, 3, 9 gezeigt wurde, für sich sein, und damit ist sie gleichfalls ein Beharrendes. Als dieses Beharrende wirkt sie in einem zweiten Schritt ebenso als erhaltende, Bestand garantierende und strukturierende Kraft umfassend und zusammenhaltend auf das unter ihr Seiende. Wie die Schrift IV, 3 zeigt, ist dieses Wirken als Einwirken der unstofflichen Kraft auf das Stoffliche zu verstehen, das als dasjenige, was den Kategorien von Raum und Zeit unterworfen ist, zugleich das Vergängliche, das Fließende und Zerfließende ist. Dieses Einwirken, das zugleich ein Anwesendsein ist, kann dann *per analogiam* als ἔλλαμψις bezeichnet werden.[535] Die kraftmetaphysische Vorstellung von Umfassen, Anwesenheit und Zusammenhalten bringt ein Wirkungs- und Abhängigkeitsverhältnis innerhalb einer ontologischen Hierarchie und zugleich dessen Resultat, nämlich Struktur, Ordnung und Bestand, zum Ausdruck.[536] Die Begriffe Licht, Ellampsis, Anwesenheit und Zusammenhalten bilden in diesem Sinn eine Einheit und können vor diesem Hintergrund miteinander kombiniert werden.

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden herauszufinden, welcher metaphysischen Instanz neben der Seele die Funktion dieser Ellampsis des Stofflichen außerdem zugesprochen wird und wie sich damit die Bedeu-

---

[535] Vgl. IV, 3, 22, 1 in Kombination mit 5–6 und 23, 1–2, wo das „Ergebnis" der Anwesenheit als „Durchlichtung" (HBT) bezeichnet wird. In I, 1, 8, 15–16 setzt Plotin παρεῖναι und ἐλλάμπειν ausdrücklich der Bedeutung nach gleich.

[536] Dabei vertrete ich die Ansicht, daß diese Art der Interaktion ohne ein „Materialprinzip [...], das die Mischung [= Interaktion] verursachen kann" (Varessis, Andersheit 262) von der Seele vollzogen wird. Plotin braucht das Materialprinzip, um die Binnendifferenzierung seiner Ontologie zu gewährleisten, nicht aber als Interaktionsvermittler, es sei denn, der Begriff wird so verstanden, daß er das bezeichnet, woran erst eine Hypostasenenergeia ihre Wirkung entfalten kann. Vgl. Miles, Plotinus on body and soul 94 f. zu II, 4, 2.

tung dieses Begriffs im Komplex von Licht- und Kraftmetaphysik weiter präzisieren läßt.

II.2.3 Die Materie als Abwesenheit von Licht und ihre weiteren „Eigenschaften"

Um die Bedeutung des Begriffes ἔλλαμψις besser erfassen zu können, ist es notwendig, zuvor das Wesen der Materie in seiner thematischen Verknüpfung mit der Lichtmetaphorik Plotins zu untersuchen, denn die Materie bezeichnet das, worauf sich das als ἔλλαμψις verstandene Wirken der Seele richtet, und das aufgrund seiner „Eigenschaften" als aufnehmendes Prinzip dieses Wirken beeinflußt. Es ist zudem gerade diese Funktion der Materie als aufnehmende, die Plotins Kraftmetaphysik im Rahmen des erklärenden Lichtmodells systematisch um wesentliche Aspekte erweitert, die besonders hinsichtlich ihrer Verwendung in religiös-kultischen Kontexten für die späteren Neuplatoniker bedeutsam wurden.

Plotin beschreibt die Entstehung der Materie im Rahmen der Lichtmetaphysik, indem er auf die Vorstellung der Dunkelheit (σκότος) als Abwesenheit von Licht zurückgreift und diese mit der Annahme einer Abschwächung der Wirkkraft kombiniert, wie er sie z. B. in IV, 5, 7, 13–23 erörtert (s. o. Abschnitt II.2.1 zu VI, 7, 9, 38–39). Schon aus diesen einführenden Bemerkungen erhellt, daß dem Energeiai-Schema zur Bestimmung der ontologischen Position und der Wertigkeit der Materie eine wichtige Rolle zukommt. Aufgrund der Interpretation des plotinischen Seinskontinuums als Kraftstrom, innerhalb dessen die Vermittlung und Abstufung von Kraft durch das modular erweiterte Energeiai-Schema gewährleistet wird, scheint es angebracht, die Materie als Folge des Versiegens dieses Stroms anzusehen,[537] das den völligen Gegenpol zum Einen hervorbringt. Diese Sichtweise spiegelt sich bereits in der Metaphorik wider, innerhalb derer das Eine als Sonne, Glanz und Helle beschrieben wird, die der Materie als der Finsternis und dem Dunkel polarkonträr gegenübersteht.[538] Aber auch wenn die Materie den Endpunkt der Ontologie markiert, bleibt es trotzdem notwendig anzunehmen, daß die nächsthöhere Hypostase, oder doch zumindest ein bestimmter Aspekt dieser Hypostase, für ihre wie auch immer zu verstehende Existenz nach dem bekannten Mechanismus in Form der *per-se*-Kausalfolge als Ursache anzusehen

[537] Zu dieser systematischen Funktion der Materie verweise ich auf Heinemann, Spiegeltheorie 12–14.

[538] Zu dieser metaphorischen Darstellung der Materie paßt gut, daß Plotin die Materie in VI, 5, 11, 31 durch Negation von Kraft (ἀδυναμίᾳ) charakterisiert, siehe auch Buchner, Möglichkeitslehre 73.

ist.[539] Damit ergibt sich die Frage, ob die lichtlose Materie nicht als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας eines Aspekts der Einzelseele verstanden werden muß.[540]

Der Text IV, 3, 9, 22–27 soll auf dieses Problem hin untersucht werden:[541]

> Προιέναι δὲ εἰ μέλλοι, γεννήσει ἑαυτῇ τόπον, ὥστε καὶ σῶμα. Τῆς δὴ στάσεως αὐτῆς ἐν αὐτῇ τῇ στάσει οἱονεὶ ῥωννυμένης οἷον πολὺ φῶς ἐκλάμψαν ἐπ' ἄκροις τοῖς ἐσχάτοις τοῦ πυρὸς σκότος ἐγίνετο, ὅπερ ἰδοῦσα ἡ ψυχή, ἐπείπερ ὑπέστη, ἐμόρφωσεν αὐτό. Οὐ γὰρ ἦν θεμιτὸν γειτονοῦν τι αὐτῇ λόγου ἄμοιρον εἶναι [...].
>
> Falls [die Seele] aber im Begriff ist, weiterzuschreiten, wird sie sich einen Bezirk[542] erschaffen, folglich auch einen Körper. Als nun ihr Verharren in eben diesem Verharren[543] gleichsam erstarkte, wie wenn, nachdem intensives Licht herausgestrahlt ist, an den äußersten Ausläufern des Feuers Dunkelheit entstünde, formte die Seele sie, nachdem sie [die Dunkelheit] erblickt hatte, da [die Dunkelheit] nun einmal Existenz erlangt hatte. Denn es wäre nicht ordnungsgemäß, daß das, was der Seele nächstfolgend ist, der Formkraft unteilhaftig bliebe, [...]. (Übs. nach HBT)

Zunächst beschreibt Plotin in IV, 3, 9, 22–27 zwei Stufen einer Entwicklung, deren Ende die Entstehung der Körper markiert: Zuerst schafft sich die Seele mit der (primären) Materie einen Wirkbereich, dann erst beginnt sie, auf diese Materie hinzuwirken, so daß Körper entstehen.[544] Der Konsekutivsatz beschreibt diese zweite Stufe des Prozesses, die sich aus der ersten und dem Tun der Seele ergibt. Genauso läßt Plotin im anschließenden – elliptischen – Feuervergleich, Z. 24–25, erst den Schatten entstehen, der dann von der Seele strukturiert wird, und zwar weil und damit auch nachdem er entstanden ist.

---

[539] In I, 8, 7, 16–23 betont Plotin die Notwendigkeit seines ontologischen Mechanismus, der unausweichlich bis zur Materie führt.

[540] Corrigan betont (Generation 174), daß Plotin wiederholt den Gedanken vorträgt, die Seele bringe die Materie hervor, und bemerkt gleichzeitig den Zusammenhang mit der Lichtvorstellung, ohne ihn jedoch detaillierter zu untersuchen. Auf dieser grundsätzlichen Beobachtung bauen meine folgenden Überlegungen auf.

[541] Deck, Nature 59–61 interpretiert diesen Abschnitt und verdeutlicht an ihm, daß die Entfaltung der Logoi als Seelenaspekte als Vollzug einer ordnenden Einstrahlung zu verstehen ist. Dazu erwähnt er, daß die Aufnahmekapazität des Empfangenden den Wirkungsgrad dieser Ordnung mitbestimmt. In diesen Punkten ist ihm meine Untersuchung verpflichtet.

[542] τόπος verstehe ich hier als „Bezirk" im Sinne von R. 477 d1: ἐφ' ᾧ τε ἔστι, also als Zielgebiet bzw. Zielobjekt, an dem eine Dynamis ihre Wirkung entfaltet, s. auch LSJ 1806 s. v. 1. Die Übersetzung „Ort" führt in die Irre, da „Ort" bereits Körper voraussetzt, die jedoch erst geschaffen werden, *nachdem* dieser Topos entstanden ist. Schwyzer dagegen versteht den Körper als Topos der Tätigkeit der Seele (Plotins Deutung 276), allerdings wird er mit dieser Interpretation, wie ich zu zeigen versuchen werde, weder der Syntax der Zeilen 22–23 noch der Struktur des Feuervergleichs gerecht.

[543] Nach VI, 3, 27, 28–31 verstehe ich στάσις als die ver- und beharrende wesentliche Energeia des Energeiai-Schemas.

[544] Siehe u. a. O'Brien, Plotinus on Evil in: Le Neoplatonisme, Paris 1971, S. 137 f.

Innerhalb dieser Entwicklung macht Plotin durch den Vergleich mit dem Licht eines Feuers deutlich, daß das „Erstarken" des Verharrens durch sich selbst hier dazu dienen soll, den Prozeß des Hervorgehens des nach außen gerichteten Lichtes aus dem wesentlichen Licht zu beschreiben. Das bedeutet nichts anderes als die Entstehung einer ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας aus der ihr zugehörigen ἐνέργεια τῆς οὐσίας, was auch durch das προιέναι ausgedrückt wird. Das Partizip ἐκλάμψαν in Z. 24–25 sichert diese Annahme zusätzlich. Es verweist auf V, 4, 2, 26–33 (siehe oben Abschnitt II.1.3) und auf IV, 5, 7, 27: [...] ἐν σκότῳ ἐκλάμπει εἰς τὸ ἔξω [...]. An beiden Stellen beschreibt Plotin die aus dem Wesen hervorgehende Energeia. In III, 9, 3, 12 und 15 charakterisiert Plotin außerdem die Hyle als εἴδωλον und dieser Begriff dient, wie in Abschnitt II.1.3 gezeigt, dazu, die ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας zu bezeichnen. Corrigan allerdings problematisiert die Stelle in III, 9 – zu Recht – dahingehend, daß hier nicht eindeutig entschieden werden könne, ob Plotin mit εἴδωλον nun die sogenannte „pre-cosmic matter" bezeichne oder bereits den Körper (Generation 167–170). Da Plotin in III, 9 das εἴδωλον aber als ἀόριστον und vor allem als σκοτεινόν bezeichnet, scheint es sich mir hier ebenfalls um die Materie, die am Ende des Seinsflusses liegt, zu handeln, wie auch Corrigan selbst vermutet (a. a. O. 168 Anm. 8 und 172).[545] Erst nachdem sich die Seele so ihren unbestimmten und noch strukturlosen Wirkbereich geschaffen hat, wirkt sie auf ihn ein. Es ist deutlich zu erkennen, daß Plotin auch in diesem Fall das bekannte universelle ontologische Prinzip anwendet.[546]

Aber Plotin erweitert das Bild: Zusätzlich zum bekannten Entwicklungsschema betont er in diesem Vergleich das Versiegen der Kraft, wenn deren äußerste Ausläufer[547] am Ende der Reichweite des Feuerscheins, der dann im Finsteren versiegt, ins Blickfeld gelangen. In diesem Moment verschmelzen bei Plotin Bild und ontologische Darstellung, denn die entstehende Finsternis wird unmittelbar zu dem, dem sich die Seele zuwendet. σκότος (Z. 25) ist mit Alexander, De an. mant. 144, 24 als völliges Fehlen von Licht zu betrachten. Da die Seele, die von Plotin als lichthafte Kraft gedacht wird, in ihrer ontologischen Funktion nach dem Ergebnis meiner voranstehenden Untersuchung eine formende und gestaltende Dynamis ist, ergibt sich innerhalb

[545] Auch Varessis' Interpretation der Stelle (Andersheit 259–261), die die Zweistufigkeit des Prozesses betont, spricht für diese Annahme.

[546] Diese Struktur arbeitet Varessis überzeugend heraus und wendet sie auf das Verhältnis Seele – Materie an (Andersheit 159). Ausgehend von ihren Ergebnissen erfolgt hier die Anwendung auf Plotins Lichtmetaphysik.

[547] Obwohl ἄκρος in Z. 25 schon das Äußerste bezeichnet, intensiviert Plotin die Formulierung noch durch ein pleonastisches ἔσχατος und erhöht damit das sprachliche Gewicht der Stelle. In I, 8, 7, 19 wird die Materie direkt als ἔσχατον bezeichnet.

des metaphorischen-analogistischen Denkens folgerichtig, das, was sich durch die vollständige Abwesenheit von Form und Einheit „auszeichnet", als Dunkelheit, als Abwesenheit von Licht und vorläufig völliges Versiegen der gestalterischen Kraft anzusehen. Ebenso charakterisiert Plotin die Materie in III, 9, 3, 12–13 als τὸ ἀόριστον πάντῃ σκοτεινόν, und in I, 8, 8, 37–40 bezeichnet er das Maß- bzw. Strukturlose ebenfalls als Finsternis: Ἔστω δὴ πρώτως μὲν τὸ ἄμετρον κακόν [...] καὶ πρώτως μὲν τὸ σκότος. Vielleicht hat sich Plotin hier an Arist., Metaph. 986 a orientiert. Aristoteles führt dort als eines der Gegensatzpaare des Pythagoras das Paar φῶς – σκότος an, das er als Gegensatz zwischen πέρας und ἄπειρον interpretiert. Eine derartige Vorstellung von der Materie als Finsternis macht das Sprechen von einer ἔλλαμψις bezüglich der Hinwendung der Seele zu dieser Materie auf der metaphorischen wie auf der ontologischen Ebene sinnvoll und verständlich.[548]

Bisher wird deutlich: Die Materie entsteht aus dem Kraftstrom als Letztes. Sie ist, zumindest nach IV, 3, 9, 22–27, als nach außen hervorgehende Energeia eines Aspekts der Einzelseele zu verstehen,[549] zugleich aber ist sie als völliges Versiegen der gestaltenden Kraft das Maß- und Strukturlose an sich.[550] In diesem Kontext funktionalisiert Plotin „Licht" an den Stellen, die ich bisher analysiert habe, wie folgt: Implizit als Hinweis auf das immer noch seine Ausführungen tragende Energeiai-Schema, wie der Feuer-Licht-Vergleich in IV, 3, 9, 24–25 zeigt. Mit demselben Bild veranschaulicht er zudem, daß sich diese ultimative nach außen gerichtete Energeia an diesem Punkt vollständig abschwächt und der Kraftstrom an sein Ende gelangt, wie der Feuerschein, der in Dunkelheit übergeht. Diese Dunkelheit steht für vollständige Gestalt-

---

[548] Auf diese Weise wird lichtmetaphorisch veranschaulicht, was Varessis (Andersheit 278–279) als Wesenseigenart der Materie bezeichnet und was unten näher untersucht werden soll: „Die Wesenseigenart der Materie besteht darin, aufgrund ihres Formverlangens sich den rationalen Formen unterwerfen zu können."

[549] Diese Interpretation ist nicht unumstritten. Einen Überblick über die verschiedenen Positionen gibt Schwyzer (Plotins Deutung 275 ff.), der sich gegen diese Ansicht ausspricht. Schwyzer selbst nimmt dabei lediglich an, daß in III, 9, 3, 7–16 der Körper gemeint sei – was nicht zwingend der Fall ist (s. o.) – und führt als einzige weitere Belegstelle für die Ungeschaffenheit der Materie den Text II, 5, 5, 14–15 an: [...] οὔτε ἐγένετο. Diese Zuschreibung an die Materie bezieht sich jedoch lediglich auf das Sein dem Vollzug nach der Materie, wie der von Schwyzer offensichtlich nicht berücksichtigte Kontext zeigt. In II, 5, 5, 22–23 sagt Plotin sogar von der Materie: οὐκοῦν ἐνεργείᾳ εἴδωλον! Als εἴδωλον ist sie jedoch abhängig von einer wesentlichen Energeia, die dieses Abbild aus sich hervorbringt und also zeigt. Ein früher Interpret, der die von mir bevorzugte Deutung vertritt, ist Ficino (bei Schwyzer, Plotins Deutung 275 Anm. 37), dann Varessis (Andersheit 259 u. 302–308) und O'Brien (Matter and evil 181–183).

[550] In I, 8, 1, 11–12 wird das ausgedrückt durch ἐν ἀπουσίᾳ παντὸς ἀγαθοῦ, siehe Corrigan, Generation 168.

losigkeit, wie I, 8, 8, 37–40 zeigen. Das wird verständlich, wenn man bedenkt, daß es sich hier um eine Kombination von Alex., De an. mant. 144, 24 ([...] τὸ σκότος στέρησις ὂν φωτός [...]) mit dem aus Platons Sonnengleichnis extrapolierten Lichtmodell Plotins handelt, demzufolge Licht als struktur- und einheitverleihende Kraft zu verstehen ist. So gelingt Plotin ein metaphysisches „Kunststück": Obwohl die Hyle aus dem Kraftstrom hervorgeht, gehört sie doch nicht mehr zu ihm. Sie wird zum Spiegel oder Auffangbecken metaphysischer Lichtreflexe.[551]

Erst nachdem diese Materie von der Seele hervorgebracht worden ist, wendet die Seele sich ihr in einem zweiten Schritt als ihrem Produkt zu (IV, 3, 9, 26). Plotin beschreibt das Wirken der Seele an diesem Punkt so, daß sie das Dunkle und Formlose forme (ἐμόρφωσεν). Dem unbestimmten Dunkel scheint grundsätzlich eine Strukturierbarkeit zuzukommen, die darauf schließen läßt, daß die bisherige Deutung der plotinischen Materie in einem wesentlichen Punkt zu ergänzen ist,[552] der hinsichtlich der Lichtthematik erörtert werden soll.

Als Ausgangspunkt für die Beantwortung der damit implizit gestellten Frage nach der möglichen Strukturierbarkeit der Materie wähle ich den Text VI, 7, 7, 8–16, in dem Plotin Erleuchtung und Materie zusammenführt:

> Τί γὰρ κωλύει τὴν μὲν δύναμιν τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς προϋπογράφειν, ἅτε λόγον πάντα οὖσαν, πρὶν καὶ παρ' αὐτῆς ἥκειν τὰς ψυχικὰς δυνάμεις, καὶ τὴν προϋπογραφὴν οἷον προδρόμους ἐλλάμψεις εἰς τὴν ὕλην εἶναι, ἤδη δὲ τοῖς τοιούτοις ἴχνεσιν ἑπακολουθοῦσαν τὴν ἐξεργαζομένην ψυχὴν κατὰ μέρη τὰ ἴχνη διαρθροῦσαν ποιῆσαι καὶ γενέσθαι ἑκάστην τοῦτο, ᾧ προσῆλθε σχηματίσασα ἑαυτήν, ὥσπερ τὸν ἐν ὀρχήσει πρὸς τὸ δοθὲν αὐτῷ δρᾶμα;
>
> Warum sollen wir nicht annehmen, daß die Kraft der Allseele im voraus skizziert, ist sie doch die All-Formkraft, bevor noch die von ihr ausgehenden Seelenkräfte [dorthin] gelangen, und daß diese Vorskizze gleichsam vorgängige Erleuchtungen in die Materie ist, und daß dann die Seele, die sie [d. h. die vorgängigen Erleuchtungen] entsprechend ausgestaltet und die diesen Spuren präzise folgt, sie ausdifferenzierend ausfüllt [und sie auf diese Weise] wirkt, und daß jede einzelne [ausgestaltende Seele] das wird, dem sie naht, nachdem sie sich selber so geformt hat, wie der Tänzer im Tanz sich der Handlungsanweisung anpaßt? (Übs. HBT, leicht geändert)

Plotin verbindet in diesem Abschnitt die Vorstellung einer von der Seele ausgehenden Erleuchtung der ihr nachfolgenden Materie mit zwei Aspekten: *Erstens* versteht er die von der Weltseele hervorgebrachte Ellampsis nur als ein

---

[551] Siehe Deck, Nature 77 und 89 und Heinemann, Spiegeltheorie 13–14.

[552] Dies ist schon deshalb der Fall, weil bei Plotin im Begriff der Hyle mehrere Aspekte zusammenlaufen, so daß je nach Kontext entschieden werden muß, auf welchen das Schwergewicht zu legen ist, vgl. Corrigan, Generation 167–168.

skizzenartiges, vorläufiges Wirken in die Materie hinein, dem ein Ausarbeiten dieser gleichsam groben Vorentwürfe durch die Kräfte der Weltseele folgt. Dabei sind diese Kräfte als die ausgestaltenden Einzelseelen und die ihnen zugehörigen Formkräfte (λόγοι) zu verstehen.[553] Im Zuge ihrer Ausgestaltung haben sich die Einzelseelen den von der Weltseele vorgegebenen Strukturen anzupassen. Plotin verwendet den Begriff ἔλλαμψις in diesem Kontext nach dem bereits Gesagten aus zwei Gründen: Zum einen versteht er die Materie als Gestalt- und Formloses und damit auf der metaphorischen Ebene als Finsternis, die erhellt werden muß, wenn sein Grundsatz Geltung behalten soll, daß nichts dem Einen unteilhaftig sei (s. o. Abschnitt II.2.1 zu IV, 8, 6). Plotin stellt diesen Sachverhalt in einer bemerkenswerten Verschmelzung von Metapher und Ontologie auch in II, 4, 5, 34–37 dar:

> πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον καὶ οὔπω ἀγαθόν, ἀλλ' ἀφώτιστον ἐκείνου. Εἰ γὰρ παρ' ἐκείνου τὸ φῶς, τὸ δεχόμενον τὸ φῶς, πρὶν δέξασθαι, φῶς οὐκ ἔχει ἀεί, ἀλλὰ ἄλλο ὂν ἔχει, εἴπερ τὸ φῶς παρ' ἄλλου.
>
> Vorher aber war die Materie unbestimmt, auch war sie das ‚Andere' und in keiner Weise gut, sondern undurchlichtet von jenem. Wenn nämlich von jenem das Licht kommt, hat dasjenige, das das Licht aufnimmt, vor der Aufnahme ewig kein Licht; es hat aber [das Licht] als etwas von sich Verschiedenes, wenn anders es von einem anderen stammt. (Übs. HBT; leicht geändert)

Zum anderen bestimmt Plotin durch die Verwendung dieses Begriffs die ontologische Funktion des Lichtes als Ellampsis, auf die ich unten in Abschnitt II.2.3.1 näher eingehe, etwas präziser hinsichtlich der Funktionsträger: Aus dem bisher Gesagten ergibt sich in Kombination mit II, 4, 5, 7–8[554], daß Licht von Plotin als Formkraft, und damit als Logos aufgefaßt werden kann, und es sind eben diese Logoi, die die Vorentwürfe der Weltseele ausgestalten.

Zweitens weisen τὸ δεχόμενον und δέξασθαι in II, 4, 5, 36 sowohl auf das bereits untersuchte und von Plotin in verschiedenen Zusammenhängen verwendete Licht- und Aufnahmemodell hin, aber im Rahmen dieser speziellen Darstellung auch über es hinaus. Aufgenommen wird nämlich von der form-

---

[553] Die Strukturierungsleistung dieser Kräfte drückt Plotin in den beiden Partizipien ἐξεργαζομένην (Z. 13) und διαρθροῦσαν (Z. 14) aus. Die Tatsache, daß Plotin in Z. 11 von ψυχικαὶ δυνάμεις spricht, deren Wirken dann mit ἐξεργάζεσθαι umschrieben wird, könnte auf R. 477 d1 zurückweisen, wo Platon als eines der Kriterien zur Unterscheidung von Dynameis das ὃ ἀπεργάζεται anführt. Ein mögliches Indiz dafür, daß Plotin auch in diesem Abschnitt auf der Grundlage der platonischen Dynamiskonzeption argumentiert.

[554] Beim Verständnis der Textstelle folge ich der in HS III 360 als *emendatio probanda* vorgeschlagenen Interpunktion: ὅτι τὸ φῶς ὁ λόγος. καὶ ὁ νοῦς λόγος. Schon Wagner versteht die Einstrahlung auf die Materie folgerichtig als „Formgebung des Ungeformten" (Metaphern 46).

losen Materie die als Licht bezeichnete Formkraft, der Logos, in seiner Wirkung. Damit dieses Einwirken überhaupt ein Resultat, von welcher Güte es auch immer sei, zeitigen kann, muß die Materie trotz aller Diskontinuität irgendwie so gedacht werden, daß sie zumindest die Formen oder Umrisse der Vorskizzen und der nachfolgenden Logoi bewahren kann. Ohne diese Fähigkeit verlöre Plotins gesamtes Bild seine Basis, denn dann könnten die Seelenkräfte noch nicht einmal den Vorskizzen folgen, die ja sofort verschwänden und auch die Tänzer aus seinem Bild hätten nichts, dem sie ihre Bewegungen anpassen, dem sie in ihren Bewegungen folgen könnten. Varessis drückt diesen Sachverhalt so aus:

> Daß es formgebende Prinzipien gibt, die aufgenommen werden können und die Gestaltung des an sich Ungestalteten bewirken, bedeutet, daß die Grundlage, an der sich die Formgebung vollzieht, notwendig vorauszusetzen ist. Die Wesenseigenart der Materie besteht darin, aufgrund ihres Formverlangens sich den rationalen Formen unterwerfen zu können.[555]

Schon der ungewöhnliche Ausdruck προϋπογραφή (VI, 7, 7, 9–10 u. 11) in Verbindung mit τὰ ἴχνη (VI, 7, 7, 13) scheint diese Fähigkeit zur Aufnahme und (wenn auch unvollkommenen) Bewahrung von Strukturen zu suggerieren, denn eine in ein Wachstäfelchen eingeritzte vorläufige Skizze ist zwar letztendlich dazu bestimmt, innerhalb nicht allzu langer Zeit einer detaillierten Ausarbeitung zu weichen, sobald sie aus dem Wachs herausgeglättet wird. Bis es aber soweit ist, bewahrt das Wachs die eingeritzten Strukturen. Da Plotin darüber hinaus die Materie in III, 4, 1, 15 als ὑποδοχή bezeichnet,[556] kann sein Vorbild für diesen Aspekt der Materie leicht bestimmt und damit nachvollzogen werden, wie er zur Vorstellung einer zumindest prinzipiell aufnahmefähigen und damit strukturierbaren Materie gelangt ist, einer Vorstellung, die sicherlich auch den hyletischen Aspekt seines lichtmetaphysisch geprägten Systems und die darin wirksamen ontologischen Prinzipien beeinflußt hat.

Matter zeigt in seiner Monographie über den Einfluß des *Timaios* auf Plotins Denken, daß Plotin sich mit dieser Formulierung auf Vorstellungen aus dieser platonischen Schrift bezieht.[557] In diesem späten Dialog treten die

---

[555] Varessis, Andersheit 278. Dieses „Sich-unterwerfen-Können" ist im zu behandelnden Kontext als grundsätzliche, quasi plastische Strukturierbarkeit zu verstehen. Buchner widerspricht der Annahme, der Materie eine derartige Fähigkeit zuzusprechen (Möglichkeitslehre 72), übersieht dabei aber meines Erachtens, daß damit Plotins Metaphorik und Begrifflichkeit u. a. in VI, 7, 7 und II, 4, 5 ihren Sinn verliert.

[556] Vgl. Matter, Einfluss 201.

[557] Matters Buch behandelt insgesamt die Einflüsse des *Timaios* auf Plotin. Zur philosophiehistorischen Entwicklung der Identifikation des τρίτον γένος aus dem Tim. mit der aristoteli-

beiden Aspekte der Formbarkeit und des Aufnehmens als Eigenschaften einer Art stofflichen oder hyletischen Prinzips zusammen auf und werden von Platon herangezogen, um die Funktion seiner „dritten Art" im Kontext der Weltentstehung zu beschreiben.[558] Gleich zu Beginn seiner Einführung dieser „dritten Art" bezeichnet Platon sie als πάσης [...] γενέσεως ὑποδοχήν (49 a6), und erläutert ihre Aufgabe und ihr Wesen im Anschluß daran ausführlicher. Im Zuge dieser Erörterung nennt er die „dritte Art" eine „Prägemasse [...], die durch die eintretenden Dinge bewegt und gestaltet wird.".[559] Damit thematisiert Platon den für seine 3. Art wesentlichen Aspekt der Strukturierbarkeit. Wiederholt benutzt er dabei den Begriff δέχεσθαι, um das Aufnehmen der Nachbildungen der Ideen durch das τρίτον γένος auszudrükken, so daß die zweifache Verwendung desselben Wortes in II, 4, 5, 36 auf den *Timaios* hinweisen dürfte.[560]

Dazu läßt sich ein weiterer Vorstellungsstrang rekonstruieren, der zeigt, warum Plotin in Platons Chora eine plastische Masse sah. Bereits gezeigt wurde, daß Plotin Platons 3. Art mit der Hyle des Aristoteles identifizieren konnte. Diese wiederum wird, als *prima materia,* von Aristoteles in der *Physik* 214 a13 mit dem κενόν der Atomisten gleichgesetzt.[561] Von diesem κενόν schreibt Aristoteles weiterhin in Metaph. 985 b7 es sei μανόν, also etwas Lose-Lockeres, etwas Feinststoffliches.[562] So könnte sich eine gewisse Feinstofflich-

---

schen Hylekonzeption siehe Schwyzer, Plotins Deutung 268–270. Als Endpunkt dieser Entwicklung kann für Plotin gelten: „Plotin [...] ist mit Aristoteles überzeugt, dass Platon mit χώρα, μήτηρ, ὑποδοχή, τιθήνη wirklich die ὕλη im Auge habe, aber im Gegensatz zu Aristoteles glaubt er an die Richtigkeit dieser Gleichsetzung" (Schwyzer, Plotins Deutung 270), vgl. auch Varessis, Andersheit 120 f.

[558] Waschkies, Das Unbestimmbare 152–156 hebt diese Funktionen der platonischen Chora hervor und nennt sie den stofflichen und den räumlichen Aspekt der platonischen Chora.

[559] ἐκμαγεῖον κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, Tim. 50 c2–3. Happ übersetzt ἐκμαγεῖον mit „plastisches Material" (Hyle 101), Sallis wählt die Wendung „matrix" (Chorology 108).

[560] Aristoteles charakterisiert Platons Chora in Ph. 209 b11–17 als μεταληπτικόν. Zur Stelle Varessis, Andersheit 120 f. und Sallis, Chorology 152, der die aristotelische Interpretation kritisch analysiert und zeigt, daß nur eine der von Aristoteles vorgenommenen Gleichsetzungen, nämlich diejenige, die μεταληπτικόν und χώρα gleichsetzt, aus Platons Text abgeleitet werden darf. In GC 329 a14–15 nennt Aristoteles Platons Chora τὸ πανδεχές und nimmt damit direkt eine Formulierung aus Tim. 51 a7 auf, siehe Sallis, Chorology 131.

[561] Stellenangabe bei Varessis, Andersheit 279 Anm. 196.

[562] Siehe Waschkies, Das Unbestimmbare 161–164, der allerdings für wahrscheinlich hält, „daß es sich [bei der Charakterisierung des κενόν als μανόν] um nachplatonische Versuche handelt, in das unter dem Aspekt des Räumlichen traditionell mit der Chora in Verbindung gebrachte Kenon auch noch den stofflichen Aspekt der Chora hineinzudeuten." Zudem ist die

keit auch für die Hyle erschließen lassen, die deren Plastizität und Strukturierbarkeit leichter vorstellen läßt und die überdies mit der platonischen Ekmageionvorstellung verbunden werden kann.[563]

Allerdings nimmt die Materie bei Plotin nicht die τῶν ὄντων μιμήματα wie die χώρα in Platons *Timaios* auf. Stattdessen empfängt sie, verstanden als strukturierbares Dunkel, das Licht oder die als lichtartige Kräfte vorgestellten Logoi der Seele. In ihrer grundsätzlichen Strukturierbarkeit, die sich auf platonische und aristotelisch-atomistische Spekulationen zurückführen läßt, entspricht die Materie damit dem Prinzip, in dem das Licht als umfassend und strukturierend wirkende Kraft eben seine Wirkung entfalten kann. Denn bereits hinsichtlich des Wirkens des Einen wurde festgestellt, daß jede lichthaft verstandene Kraft, um ihre Wirkung entfalten zu können, eines Aufnehmenden bedarf (s. o. Abschnitt II.2.1.1). Im Falle der Einzelseele und ihrer Logoi ist dies die Materie in ihrer seit Platon festgelegten Funktion als ὑποδοχή.

Nach der Analyse der Funktion und Stellung dieses aufnehmenden Prinzips werde ich mich nun dem Logos als dem wirkenden Aspekt dieses Wirkungsverhältnisses in seinem Zusammenhang mit der Lichtmetaphysik sowie den Eigenschaften der Materie zuwenden, die diesem Wirken entgegenstehen.[564] Wenn Plotin die Weltseele All-Formkraft (λόγον πάντα z. B. in VI, 7, 7, 10) nennt,[565] gibt er einen Hinweis darauf, welcher Aspekt der Seele auf die Materie wirkt. In der Schrift VI, 2, 5, 1–15 legt er dar, daß die Seele aufgrund der Vielheit der in ihr aufgehobenen Formkräfte ein Vielheit-Eins sei (πλῆθος ἕν, z. B. VI, 2, 5, 10), daß sie also, ähnlich dem als Ganzheit von Kräften strukturierten Nous, eine Kräfteganzheit sei.[566] Die Logoi stellen dann die Entfaltung dieser Kraftaspekte nach außen hin dar.[567] Allerdings

---

Textkonstitution dieser Zeile umstritten: So liest Jaeger in Z. 7 τὸ δὲ κενὸν τὸ μὴ ὄν statt κενόν τε καὶ μανόν, wie es in Hs. E überliefert ist.

[563] Außerdem kann diese Feinstofflichkeit auch die Eigenschaft der Materie als Flüssigkeit gut veranschaulichen, s. u. zu VI, 2, 7, 28–31.

[564] Zu dem vielschichtigen Begriff „λόγος" bei Plotin verweise ich auf Schubert, Pronoia 48 ff., Tornau, Enneaden 226–227 und Corrigan, Essence 110–114 mit weiterer Literatur in Anm. 24 auf S. 125 von Corrigans Aufsatz.

[565] Die Charakterisierung der Weltseele als πᾶς λόγος parallelisiert ihre Binnenstruktur mit der des Nous, der von Plotin als δύναμις πᾶσα bezeichnet wird, s. o. Abschnitt II.1.5 zu V, 8, 9, 6–9; 10–18 u. 24–27. Diese Äquivalenz berechtigt zu der Annahme, ihre Binnenstruktur gleichfalls als kraftartig anzusehen.

[566] Für die Annahme, daß die Seele eine Ganzheit ist, die verschiedene Aspekte in sich zu einer Einheit zusammenfügt, spricht auch eine Wendung wie κεφάλαιον τῶν λόγων, mit der Plotin in VI, 2, 5, 12 die Seele umschreibt.

[567] So ist meiner Ansicht nach ἐνέργεια αὐτῆς κατ' οὐσίαν ἐνεργούσης οἱ λόγοι in VI, 2, 5, 13 zu verstehen, zumal die Logoi in Z. 13–14 das sind, ἐξ ὧν εἰς ἄλλα ποιεῖ, und Wir-

weist dieses Wirken eine Besonderheit auf: die Kraftentfaltungen der Seele wirken zwar auf die Materie, aber doch nicht so, daß diese wesentlich verändert würde; denn dem Aufnehmen der Wirkkraft, dem Aufnehmen des Lichtes, entspricht auf dieser Stufe kein wesenhaftes Sich-Verändern. Der Wandel in der Plastizität der Materie, die Erhellung des Dunkels ist lediglich vorübergehend und läßt die Materie als solche unverändert.[568] Ausdruck dieser grundlegenden Unaffizierbarkeit der Materie, die in Konkurrenz zu ihrer Aufnahmefähigkeit und Strukturierbarkeit tritt, ist Plotins Vergleich der Materie mit einem Spiegel, der, auch wenn sich verschiedene Gegenstände an ihm abspiegeln, selbst völlig unverändert bleibt.[569]

Im peripatetischen Lichtmodell entdeckt man ebenfalls Parallelen zu diesem Merkmal der Materie. Alexander bezeichnet in der *Mantissa* 144, 3–4 das der Möglichkeit nach Transparente als Hyle des Lichtes und damit als das, was unter der Einwirkung des primären Lichtes zum irdischen Licht wird. In 144, 31 und 34–35 betont er zusätzlich, daß das Transparente, z. B. die Luft, trotz dieser Affektion durch das primäre Licht nichts erleidet. Analog dazu findet an der Materie eine Einwirkung statt, die diese nicht wesenhaft affiziert oder verändert.[570] Auch in diesem Fall bietet das Lichtmodell eine Vorlage, an der ontologische Verhältnisse wenn nicht entwickelt so doch zumindest veranschaulicht werden können, wobei allerdings zu beachten ist, daß Plotin das peripatetische Modell einer Modifikation unterzieht (s. u. zu III, 6, 9, 7–11 u. 14–19).

Diese Affektionslosigkeit der Materie begründet also die Übereinstimmung, auf der Plotin die erwähnte Analogie von Materie und Spiegel aufbauen kann. In der *Mantissa* 145, 13–16 sagt Alexander, daß der Spiegel nichts von dem bewahre, was auf ihm erscheint, solange Licht auf ihn fällt, und daß er keiner Affektion unterliegt. Wenn Plotin die Spiegelmetapher anführt, geht

---

kungen auf anderes können nur ἐνέργειαι ἐκ τῆς οὐσίας sein; siehe auch Tornau, Enneaden 227; außerdem unten Abschnitt II.2.3.1.

[568] Vgl. z. B. O' Brien, Matter and evil 180; auch Deck hebt die Unaffizierbarkeit der Materie hervor und stellt die Beziehung zur Spiegelmetaphorik her (Nature 75–76).

[569] Zur Spiegelmetapher und ihrer Interpretation siehe Heinemanns Aufsatz zur Funktion des Spiegels in Plotins Metaphysik. Heinemann sieht in ihr jedoch eher ein Element, das den Zusammenhalt der Ontologie Plotins sichert. Des weiteren u. a. Schroeder, Form 28–31 und Wagner, der betont, daß eine Funktion der Spiegelmetapher darin liegt, die Unaffizierbarkeit der Materie auszudrücken (Metaphern 71–73). Ergänzend ist hinzuzufügen, daß die Spiegelmetapher, aufbauend auf Platons Liniengleichnis, auch gebraucht werden kann, um den untersten Abschnitt der platonischen Ontologie darzustellen; s. u. Abschnitt II.2.3.1 zu I, 1, 8, 15–18.

[570] Man kann darin eine zusätzlich am Lichtmodell abgelesene Affektionslosigkeit erkennen, die, wie Matter zeigt (Einfluss 208), ihren ontologischen Grund in der Funktion der Materie besitzt, die Plotin von Platon übernimmt.

es ihm daher keineswegs darum zu zeigen, daß an oder in der Materie extrem exakte Abbilder intelligibler Einwirkungen entstehen, sondern es geht ihm um die wesentliche Unaffizierbarkeit der Materie. Diese „Eigenschaft" der Materie erfährt darüber hinaus im Zusammenhang mit der Lichtmetaphysik eine stärkere Wendung ins Aktivische. Dabei gehe ich von folgender Überlegung aus: Da die sichtbare Welt bezüglich der ontologischen Vollkommenheit für Plotin grundsätzlich eine weniger wertvolle Stufe darstellt,[571] die durch den beständigen Wechsel von Werden und Vergehen sowie eine mangelhafte Ausgestaltung geprägt wird, muß es in der Materie eine Art Gegenaspekt geben, der der potentiellen Strukturierbarkeit hindernd in den Weg tritt. Diesen Gegenaspekt in seiner kontextuellen Verortung gilt es im Rahmen der Lichtmetaphysik zu erörtern, wodurch Plotins Erweiterung bzw. Abwandlung seiner Materievorstellung gegenüber dem peripatetischen Lichtmodell in den Blick kommt.

Im Text I, 8, 14, 34–43,[572] in dem Plotin die Thematik der Schwäche der Seele vor dem Hintergrund der Frage nach dem Ursprung des Bösen zu beantworten versucht, taucht dieser Gegenaspekt in Verbindung mit lichtmetaphysischen Wendungen auf:

> Δυνάμεις δὲ ψυχῆς πολλαὶ καὶ ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ ἔσχατα ψυχὴ ἔχει· ὕλη δὲ παροῦσα προσαιτεῖ καὶ οἷον καὶ ἐνοχλεῖ καὶ εἰς τὸ εἴσω παρελθεῖν θέλει· ⟨πᾶς⟩ δὲ ⟨ὁ χῶρος ἱερὸς⟩ καὶ οὐδέν ἐστιν ὃ ἄμοιρόν ἐστι ψυχῆς. Ἐλλάμπεται οὖν ὑποβάλλουσα ἑαυτὴν καὶ ἀφ' οὗ μὲν ἐλλάμπεται οὐ δύναται λαβεῖν· οὐ γὰρ ἀνέχεται αὐτὴν ἐκεῖνο καίτοι παροῦσαν, ὅτι μὴ ὁρᾷ διὰ κάκην. Τὴν δὲ ἔλλαμψιν καὶ τὸ ἐκεῖθεν φῶς ἐσκότωσε τῇ μίξει καὶ ἀσθενὲς πεποίηκε τὴν γένεσιν αὐτὴ παρασχοῦσα καὶ τὴν αἰτίαν τοῦ εἰς αὐτὴν ἐλθεῖν.
>
> Kräfte aber der Seele sind viele, und eine Seele besitzt einen Ursprung, Mittleres und Äußerstes. Sobald die Hyle anwesend ist, stellt [die Hyle] Forderungen an [die Seele] und fällt ihr zur Last und will in ihr Inneres eindringen. Der ganze Bezirk aber ist heilig und es gibt nichts, was der Seele unteilhaftig ist. [Die Materie] wird also erleuchtet, indem sie sich selbst unterwirft, und kann [doch] das, wovon sie erleuchtet wird, nicht fassen, denn jenes [d. h. die Materie] verträgt sich nicht mit [der Seele],[573] mag diese auch [der Materie] anwesend sein, weil [die Materie die Seele] aufgrund der [eigenen] Ver-

[571] Zur ambivalenten Haltung Plotins gegenüber der Welt siehe z. B. Armstrong, Architecture 83. Diese exemplifiziert sich an Plotins Einstellung gegenüber dem Körper. Dazu Miles, Plotinus on body and soul 92–93.

[572] Corrigan analysiert diesen Abschnitt ebenfalls (Generation 172–175), konzentriert sich aber auf das Problem, ob die Seele die Materie bei Plotin aus sich hervorgehen läßt oder nicht und wie dieser Vorgang bei Plotin zu verstehen und zu bewerten sei. Dabei deutet er das Prinzip der Ellampsis als Ausdruck des Energeiai-Schemas (173), allerdings ohne dies explizit zu erwähnen.

[573] Zur Bedeutung von ἀνέχομαι als „sich vertragen" siehe LSJ 136 s. v. C II 2.

> dorbenheit nicht sieht.[574] Vielmehr verdüsterte sie den Erleuchtungsvorgang und das von dort kommende Licht durch [die] Vermischung [mit sich], und sie hat es abgeschwächt, da sie ihrerseits das Werden darbot und den Grund, in sie [d. h. die Materie selbst] einzugehen. (I, 8, 14, 34–43; Übs. nach HBT)[575]

Die dem übersetzten Abschnitt unmittelbar vorausgehenden Zeilen 28–34 zeigen, daß Plotin seine Beschreibung des Verhältnisses zwischen Materie und Seele in der Auseinandersetzung mit Aspekten der aristotelischen Hylekonzeption entwirft. Besonders die Zeilen 31–34 scheinen sich gegen Aristoteles zu richten, der seine Hyle als ὑποκείμενον von sich an ihr abwechselnd vollziehenden Gegensätzen betrachtet.[576] Dabei erfährt diese Hyle nach der bei Simplikios referierten Ansicht des Alexander von Aphrodisias eine wirkliche Veränderung.[577] Da sich im Unterschied dazu Plotins Materievorstellung hinsichtlich der Affektionslosigkeit eng an der Platons orientiert,[578] muß Plotin sich schon aus diesem Grund von Aristoteles' Anschauungen abgrenzen und den aristotelischen ὑποκείμενον-Gedanken spezifisch modifizieren.[579]

Im Zuge dieser Strategie bleibt er mit ὑποβάλλουσα ἑαυτήν[580] in Z. 38 terminologisch vorerst noch Aristoteles verpflichtet. Die Wendung umschreibt die grundsätzliche Verfügbarkeit der Materie als Wirkungsbereich der Seele. Allerdings ist mit der Materie, wie ich mit meiner Deutung der Licht-Finsternis-Metaphorik festgestellt habe, etwas völlig anderes und Neues im ontologischen System hervorgebracht worden. Damit steht Plotin jedoch vor neuen Problemen, die er in I, 8, 14, 34–43 beschreibt. Zuerst möchte ich kurz auf das Wirken der Seele eingehen, das Plotin in seiner geringen Effektivität und Abschwächung wirksam durch eine Anspielung auf eine sophokleische

---

[574] Mein Übersetzungsvorschlag, der von HBT, Va 231 dadurch abweicht, die Materie als Subjekt des Satzes zu setzen, rechtfertigt sich aus folgender Überlegung: Aus den bisherigen Untersuchungen wurde u. a. ersichtlich, daß die Struktur einer Hypostase von Plotin als Ergebnis eines Sehens, eines Wahrnehmungsprozesses gedeutet wird bzw. werden kann. Da die Materie an sich völlig strukturlos ist (ἀόριστος), muß ihr folglich auch jede Form der Wahrnehmung völlig fehlen. Diesem Nicht-Sehen entspricht das Nicht-(Er-)Fassen in Z. 39 des Textes, das, wie das kausale ὅτι zeigt, auf diese Weise weiter erläutert wird.

[575] In Z. 35 lese ich ὕλη statt des Dativs ὕλῃ, wie auch HS in der *editio minor.*

[576] Zur Interpretation der aristotelischen Hyle siehe Varessis, Andersheit, 163–180. Siehe auch Sallis, Chorology 151–152.

[577] Simplikios, In Phys. II, 3, 320, 20–36; siehe Matter, Einfluss 208.

[578] Wie neben den angeführten Stellen auch III, 6, 7–19, bes. 12, 1–7 zeigt.

[579] Schon Buchner weist darauf hin, daß Plotins Materie im Unterschied zur aristotelischen gegenüber jeder Form, die auf sie trifft, unbeteiligt verharrt (Möglichkeitslehre 23).

[580] Die Konstruktion des Aktivs mit dem direktreflexiven Personalpronomen anstelle des Mediums ist ungewöhnlich und könnte den aktiven Aspekt der Materie betonen, auf den es meiner Ansicht nach in diesem Abschnitt besonders ankommt.

Tragödie veranschaulicht, die zudem als Überleitung zur Zuständlichkeit der Materie diesem Bemühen gegenüber dient. Mit der Beschreibung der Materie und ihrer Reaktion setzt dann die Anwendung der Lichtmetaphysik ein, die den Hintergrund dafür bildet, die Unveränderlichkeit der Materie als aktive Schwächung der auf sie einwirkenden Kraft zu akzentuieren.

Die Seele wirkt als Einheit von Kräften (Z. 34). Die lichtmetaphorische Darstellung zeigt, daß sich Plotin auch in der späten Schrift I, 8 diese Form des Wirkens als ein kraftartiges und damit überräumliches Hineinwirken in die Materie hinein vorstellt.[581] Bereits die durch ein wörtliches Zitat markierte Anspielung auf eine Tragödie des Sophokles relativiert jedoch Relevanz und Effektivität dieser Form der Wirkung. Das Zitat ist mehrfach funktionalisiert: πᾶς, das erste Wort der Anspielung in Z. 36, von οὐδέν ἐστιν, ὃ ἄμοιρόν ἐστι ψυχῆς in Z. 37 inhaltlich aufgenommen, knüpft an das mit dem παρεῖναι der Seelenkraft wesentlich mitzudenkende Strukturmoment des πανταχοῦ an (s. o. Abschnitt II.2.2.2 zu V, 1, 2). In diesem Sinne der Allanwesenheit ist der ganze Ort heilig, da die Seele ungeteilt überall auf den ihr zukommenden Bezirk einwirkt oder doch zumindest einzuwirken versucht. Dadurch, daß χῶρος als Synonym an die χώρα aus Platons *Timaios* erinnert und daher leicht als der Bezirk, an dem die Seele wirkend wird, zu erkennen ist, bleibt das Zitat zusätzlich in die metaphysischen Zusammenhänge eingebunden. Auf diese Weise evoziert Plotin mit seiner literarischen Anspielung eine Szenerie, die der metaphysischen Situation bildlichen Ausdruck verleiht: πᾶς δὲ ὁ χῶρος ἱερός in Z. 36–37 geht zurück auf Sophokles, OC, V. 54: χῶρος μὲν ἱερὸς πᾶς ὅδ' ἐστιν.[582] Mit diesen Worten beginnt ein Einwohner Colons seine Antwort auf Ödipus' Frage, wo er sei und von welcher Art der Ort sei, an dem er sich befinde. Die Wendung in V. 54 wiederum weist zurück auf V. 16 der Tragödie, in dem mit χῶρος δ' ὅδ' ἱερός derselbe Ort bezeichnet wird. In diesem Fall beschreibt ihn Antigone ihrem blinden Vater. Endlich ist Ödipus am Ende seiner Reise angelangt, er ist erschöpft und alt: ταλαίπωρ' Οἰδίπους V. 14 und besonders V. 20 μακρὰν γὰρ ὡς γέροντι προὐστάλης ὁδόν. Zusätzlich wird dieser Ort vom befragten Einwohner als ἄθικτος bezeichnet (V. 39). So lassen sich Parallelen zwischen dem Verhältnis von Seele zu Materie und der Situation des greisen Königs entwickeln: Wie Ödipus an das Ende seiner Reise, so gelangt auch der Kraftstrom, der beim Einen seinen Ausgang nimmt, an sein Ende und versiegt dort gleichsam in der Finsternis; hier liegt das Ende seines metaphysischen Weges. Wie Ödipus alt und erschöpft ausruht,

---

[581] Vgl. εἰσλάμπουσαν in V, 1, 2, 19 und die zugehörige Interpretation o. Abschnitt II.2.2.2.

[582] Plotin hat, um das Strukturmoment des πανταχοῦ hervorzuheben, das πᾶς abweichend vom Original an den Anfang des Zitates gesetzt.

so wird die Kraft der Seele im Gegenüber mit der Materie entscheidend geschwächt.[583] Und wie der Ort, an dem sich Ödipus zur Rast niedergelassen hat, vom befragten Anwohner als ἄθικτος (V. 39), als unberührbarer, bezeichnet wird, entzieht sich die Materie dem Zugriff der Seele. Außerdem kann ἄθικτος auch die Bedeutung „unvergänglich" tragen, was sich ebenfalls gut mit der Materie vereinbaren läßt.

Nach dieser Vorbereitung läßt Plotin explizit wieder die Materie zum Subjekt seiner Darstellung werden, die er nach zwei Aspekten gliedert: Zum einen schildert er mit οὐ δύναται λαβεῖν in Z. 39, dem das μὴ ὁρᾷ in Z. 40 entspricht, was der Materie widerfährt, zum anderen stellt er mit ὑποβάλλουσα ἑαυτήν (Z. 38) und οὐ [...] ἀνέχεται αὐτήν (Z. 39) dar, wie die Materie der Seele gegenüber gleichsam reagiert. Diese Relation macht ihren aktiven Aspekt aus, den Plotin dann mit ἐσκότωσε (Z. 41) lichtmetaphysisch beschreibt und durch das Moment der aktiven Schwächung ἀσθενὲς πεποίηκε (Z. 42) verstärkt. So verdeutlicht Plotin, daß die Materie zwei Aspekte in sich vereint, die in der zweimal verwendeten passivischen Wendung ἐλλάμπεται (Z. 38 und 39) miteinander verbunden werden und die zusammen die Unvollkommenheit der Welt erklären sollen. Diese beiden Aspekte werden durch die Ödipus-Anspielung vorbereitet: Dem Unvermögen der Materie, nachhaltig Strukturen zu empfangen, entspricht das ἄθικτος des heiligen Bezirkes, der Schwächung der Seelenkraft die Erschöpfung des greisen Mannes.

Ich werde im folgenden näher untersuchen, auf welche Ursachen das Unvermögen der Materie, die strukturierend wirkende Seelenkraft aufzunehmen und zu bewahren, zurückgeht. Dabei ist zum einen zu analysieren, wie die Seele jetzt noch wirksam sein kann, zum anderen, welche metaphysische Eigenschaft der Materie ihr dabei im Wege steht. Die Erörterung folgt also Plotins Schema in I, 8, 14, 34–43.

In den Zeilen 38–39 wird aus der Perspektive der Materie durch das ἐλλάμπεται beschrieben, daß, wie bereits gezeigt, das Wirken oder doch zumindest der Versuch des Wirkens der Seele als einer lichthaften Kraft nach dem bekannten Modell erfolgen soll. Im Unterschied zu den anderen Hypostasen vollzieht sich in der Hyle jedoch keine wesentliche Strukturierung unter der Lichteinwirkung, wie sie sich z. B. unter der Einwirkung des Lichtes des Einen im Nous ereignet (s. o. Abschnitt II.1.1). Die Materie ist nicht in der Lage, sich im Sehen zu strukturieren, sie bleibt in ihrem Wesen frei von jeglicher Form oder Gestalt. Damit negiert Plotin in diesem Bereich die seit Platon bestimmende Funktion des Lichtes als Kraft, die, wie ein Band wir-

[583] ἀσθενὲς πεποίηκε Z. 42 und ἀσθενεῖν Z. 45.

kend, das Sehen realisiert. Paradox formuliert könnte man davon sprechen, daß die Materie erleuchtet unerleuchtet bleibt. In diesem Fall ist es jedoch auch notwendig, danach zu fragen, nach welchem Modell Plotin *jetzt,* in diesem Problemkontext, das παρεῖναι der Seelenkraft versteht, um darauf aufbauend die bereits erfolgten Beschreibungen der Seelenwirkung und damit sein kraftmetaphysisches Schema zu modifizieren oder zu ergänzen.

Im wesentlichen geht es hierbei um das Problem, ein, wie Plotin in III, 6, 12, 6–7 schreibt, ἀπαθοῦς μεταλήψεως ... παράδειγμα, also ein „Muster einer Teilhabe ohne Affektion" zu finden. Wie die Formulierung in III, 6, 8, 19–20 zeigt, steht auch jetzt die Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Hylekonzept im Hintergrund, zu dem es eine Alternative zu entwickeln gilt.[584] Da Teilhabe nichts anderes ist als das Empfangen einer Krafteinwirkung, liegt es nahe, das folgende Kapitel der Schrift III, 6 zur Lösung dieses Problems mit heranzuziehen. Zu Beginn dieses Kapitels macht Plotin deutlich, daß es mehrere Arten des παρεῖναι, der wirkenden Anwesenheit, zu unterscheiden gilt und daß es nicht nur ein πάρεστι τῷ ὑποκειμένῳ im peripatetischen Sinne gebe (III, 6, 8, 19–20). Entscheidend für das Wesen der Materie und das Einwirken der Seele auf sie ist die von Plotin als dritte Art vorgestellte Variante des παρεῖναι, die zudem wesentlich mit Plotins Lichtmodell verbunden ist:

> τὸ δ' οἷον ὅταν τις σχῆμα κηρῷ προσαγάγῃ, ἔνθα οὔτε τι πάθος, ὡς ἄλλο τι ποιῆσαι τὸν κηρὸν εἶναι, ὅταν παρῇ τὸ σχῆμα, οὔτε ἔλλειψις ἐκείνῳ ἀπεληλυθότος ἐκείνου. Τὸ δὲ δὴ φῶς οὐδὲ σχήματος ἀλλοίωσιν περὶ τὸ φωτιζόμενον ποιεῖ. [...] Οὐ γὰρ δεῖ τὸ παθεῖν λέγειν τὸ παρεῖναι οὐδὲ τὸ μορφὴν περιθεῖναι. Εἰ δέ τις καὶ τὰ κάτοπτρα λέγοι καὶ ὅλως τὰ διαφανῆ ὑπὸ τῶν ἐνορωμένων εἰδώλων μηδὲν πάσχειν, οὐκ ἀνόμοιον ἂν τὸ παράδειγμα φέροι. Εἴδωλα γὰρ καὶ τὰ ἐν τῇ ὕλῃ. καὶ αὕτη ἔτι μᾶλλον ἀπαθέστερον ἢ τὰ κάτοπτρα.
>
> Die dritte Art gleicht dem Abdruck einer Form in Wachs, wobei weder eine Affektion stattfindet, solange die Form zugegen ist, als machte die Form das Wachs in seinem Sein zu etwas anderem, noch das Wachs irgendwie mangelhaft wird, wenn die Form wieder fort ist. Das Licht gar bewirkt nicht einmal eine Veränderung der Gestalt an dem Erleuchteten.[585] (7–11) [...] Denn als ‚Affiziert-Werden' darf man nicht das bloße Zuge-

[584] Mit ἐν ὑποκειμένῳ δὲ πᾶν οὕτω πάρεστι τῷ ὑποκειμένῳ, ὡς αὐτῷ τι παρ' αὐτοῦ διδόναι macht Plotin sprachlich den Bezug zu Aristoteles deutlich, der seine Materie wiederholt als ὑποκείμενον bestimmt. Zur aristotelischen Materie als ὑποκείμενον verweise ich auf Varessis, Andersheit 176 und Anm. 164 und 165, dort auch weitere Literatur. Daß für diesen Aspekt der Materie Plotins nicht Platon, sondern Aristoteles bestimmend ist, hebt auch Sallis hervor (Chorology 151–152).

[585] HBT lesen an dieser Stelle ἔλλειψις ἐκείνῳ, was insgesamt gut zur peripatetischen Lichttheorie, die dieser Stelle möglicherweise zugrunde liegt, paßt. HS dagegen favorisieren in ihren *addenda* die Variante ἐλλείψεις [ἐκεῖνο], wollen also athetieren. Ich schließe mich in der Textkonstitution an dieser Stelle HBT an.

> gensein eines andern bezeichnen oder das bloße Herumlegen einer Gestalt. Und wenn einer noch darauf hinwiese, daß auch die Spiegel und überhaupt die durchsichtigen Körper von den in ihnen erscheinenden Abbildern keinerlei Affektion erfahren, so würde er eine besonders treffende Parallele beibringen; denn Abbilder sind auch die Erscheinungen an der Materie, und sie bleibt in noch höherem Grade unaffiziert als die Spiegel. (14–19) (III, 6, 9, 7–19; Übs. HBT)

Plotin beginnt die Darstellung der für seine Hylekonzeption entscheidenden παρεῖναι-Variante mit der Rezeption eines Modells, das bereits Platon im *Timaios* benutzte, um bestimmte Eigenschaften seiner Chora zu illustrieren. Plotins erstes Beispiel, das Wachs, das grundsätzlich sein eigentümliches Wesen bewahrt, auch wenn eine Form in es eingedrückt oder aus ihm herausgeglättet wird, ist an Tim. 50 a5–c5 orientiert, wo es ebenfalls darum geht, daß die von Platon hier als Prägemasse (ἐκμαγεῖον) verstandene „dritte Art" selbst dann, wenn sie geformt wird, keinesfalls eine wesentliche Affektion erfährt.[586] Dem korrespondiert, daß Plotin dem Licht in diesem Kontext abspricht, an dem, was es erleuchtet oder erhellt, eine Veränderung der Gestalt zu bewirken, und er so dessen Wirkungslosigkeit betont. In den Zeilen 14–15 folgt dann eine erste Schlußfolgerung: Ein bloßes Anwesend-Sein im Sinne eines bloßen Umkleidens mit einer Form oder Gestalt bedeutet kein wesentliches Affizieren, das „Durchlichten" der höheren Hypostasen weicht auf dieser Stufe einem oberflächlichen Geflirre oder Bescheinen.[587] Diese Behauptung wird in den Zeilen 16–19 durch einen Rückgriff auf Licht- und Spiegelmodell näher erläutert und weitergehend gestützt. Schon die Litotes οὐκ ἀνόμοιον in Z. 17–18 kündigt an, daß nun passendere Beispiele folgen sollen: der Spiegel und, allgemeiner, Durchsichtiges. Beides erleidet unter kraftartiger Einwirkung keine Affektion, der Spiegel nicht, wenn sich etwas in oder an ihm spiegelt und sich Formen als Abbilder auf oder an ihm zeigen, und auch das Durchsichtige nicht, wenn in ihm Farben erscheinen bzw. Licht auf es wirkt. Das erläutert Plotin am Beispiel der Luft. Ich vermute, daß Plotin mit dieser Annahme ebenfalls die Lichttheorie des Alexander von Aphrodisias rezipiert. In der *Mantissa* spricht Alexander dem Durchsichtigen nämlich ab, eine Veränderung zu erleiden, wenn sich Sichtbares an ihm zeigt oder Licht auf es wirkt: οὐ γὰρ πάσχει τὸ διαφανὲς ὑπὸ τῶν ὁρατῶν, ὥσπερ οὖν οὐδ' ὑπὸ τοῦ φωτός (De an. mant. 144, 34–35). Plotin übernimmt diesen Gedanken.

---

[586] Plotin scheint besonders auf Tim. 50 c2–3 ἐκμαγεῖον [...] διασχηματιζόμενον anzuspielen.

[587] Auch jetzt kommt der Präposition περί (in περιθεῖναι; Z. 15–16) eine metaphorische Bedeutung zu. Sie betont in diesem Kontext die Oberflächlichkeit einer Veränderung, die diesen Namen eigentlich nicht verdient. Siehe O'Brien, Matter and evil 188–189.

Während Alexander sein sekundäres Licht jedoch als Durchsichtiges dem Vollzug nach versteht und so zumindest eine Wandlung des Durchsichtigen dem Vermögen nach zum Durchsichtigen dem Vollzug nach annehmen muß,[588] umgeht Plotin dieses Problem, das die Analogie mit der Materie unhaltbar werden ließe. Sein Licht ist Wirkkraft, und es zählt allein, daß das Licht und gespiegelte Abbilder das Durchsichtige nicht affizieren, so daß er, wie die Zeilen IV, 5, 6, 34–37 zeigen, das Verhältnis zwischen Licht und Luft, die ja unter die Kategorie des Durchsichtigen fällt,[589] gegenüber Alexander dahingehend modifiziert, daß für ihn die Luft absolut unverändert bleibt:

> Εἰ δέ τις τροπὴν λέγοι τοῦ ἀέρος τὸ φῶς, λεκτέον ὡς ἐχρῆν αὐτὸν τρέπεσθαι τὸν ἀέρα τῇ τροπῇ, καὶ τὸ σκοτεινὸν αὐτοῦ μὴ σκοτεινὸν γεγονέναι ἠλλοιωμένον. Νῦν δὲ ὁ ἀὴρ οἷός ἐστι μένει, ὡς ἂν οὐδὲν παθών.
>
> Will man aber das Licht als Veränderung der Luft ansehen, so ist zu erwidern, daß dann die Luft in ihrem Wesen durch diese Verwandlung sich ändern müßte, daß ihr Dunkles (τὸ σκοτεινόν) in der Wandlung zu einem Nichtdunklen werden müßte. Tatsächlich aber behält die Luft ihre Beschaffenheit, als wäre sie gar nicht affiziert worden. (IV, 5, 6, 34–37; Übs. HBT)

Neben dem Durchsichtigen führt Plotin in III, 6, 12, 7–19 zur weiteren Verdeutlichung zusätzlich den Spiegel an, an dem sich demonstrieren läßt, daß das bloße μορφὴν περιθεῖναι ohne Wirkung bleibt: Ganz wie Alexander in der *Mantissa* 145, 13–16 sagt, daß der Spiegel nichts von dem bewahrt, was sich an ihm zeigt, so vermag auch die Materie die Wirkung der Seelenkraft nicht zu erfassen.[590] Damit sind die beiden Momente verdeutlicht, die zusammen die Wirkungslosigkeit der Seele, der die Unaffizierbarkeit der Materie entspricht, begründen, und die nur in ihrem Bezug zueinander dargestellt werden können. Auf diese Weise gelingt es Plotin, durch eine selektiv vorgehende Anpassung peripatetischer Anschauungen an sein eigenes Lichtmodell, das nun hinsichtlich des Wirkgrades des παρεῖναι von Licht und Abbildern im Durch-

---

[588] Vgl. Alex., De an. mant. 144, 1–3. Der Widerspruch, den das Lichtentstehungsmodell Alexanders in dieser Hinsicht aufweist, zeigt sich besonders eklatant, wenn man 144, 34–35 mit 145, 3–5 vergleicht, wo Alexander vom Durchsichtigen dem Vollzug nach sagt: ὑπὸ τῆς τῶν χρωμάτων παρουσίας εἰδοποιεῖταί πως, oder mit 144, 15, wo er behauptet: ὅτι μόνη ἡ τοῦ διαφανοῦς φύσις πέφυκεν ταυτὶ πάσχειν! Alle Stellen zusammengenommen würden doch den Schluß nahelegen, daß Gestaltet-zu-Werden bedeutet, keine Veränderung zu erfahren und daß der Wechsel aus dem Status dem Vermögen nach in den Status dem Vollzug nach ebenfalls keine Veränderung mit sich bringt.

[589] Siehe z. B. Alex., De an. mant. 144, 3–4 und 147, 27–29.

[590] Dem τὰ γοῦν κάτοπτρα καίτοι λεῖα ὄντα καὶ διαυγῆ οὐδὲν αὐτοῖς φυλάττει τῶν ἐμφαινομένων in der *Mantissa* 145, 13–14 korrespondiert wohl Plotins οὐ δύναται λαβεῖν in I, 8, 14, 39.

sichtigen oder am Spiegel konkretisiert wird, *per analogiam* zwei ontologische Grundannahmen widerspruchsfrei miteinander zu vereinbaren: Einerseits bleibt die Seele als lichthafte Kraft erhalten und damit in das Seinskontinuum integriert. Andererseits kann ihre extrem schwache Effektivität bezüglich einer wesentlichen Durchdringung der primären Materie weiterhin am Lichtmodell entwickelt und veranschaulicht werden. Darin liegt die hohe Angemessenheit dieser Beispiele begründet, die Plotin durch die Litotes hervorhebt.[591] Er etabliert auf diese Weise die aus der platonischen Tradition vorgegebene Affektionslosigkeit der „dritten Art", die in Plotins eigenes Konzept der Materie einfließt, gegen die aristotelische ὑποκείμενον-Vorstellung. Denn dieser wohnt, wie die Kommentarliteratur zeigt, ebenfalls die Gefahr inne, daß die als ὑποκείμενον aufgefaßte Materie sich wesentlich unter dem Einfluß der Formkräfte verändere (s. o. zu I, 8, 14, 34–43). Erleichtert wird diese Analogisierung von Licht – Luft und Seele – Materie durch die bereits erörterten weiteren Entsprechungen oder gar Gleichsetzungen, denen zufolge die Luft als Hyle bezeichnet wird[592] und sie zudem von Plotin wie die Materie als finster angesehen werden kann.[593]

An dieser Funktionalisierung ausgesuchter Elemente peripatetischer Vorgängermodelle läßt sich erneut erkennen, wie Plotin sein eigenes Modell je nach spezifischer Problemlage modular ergänzt, ohne dabei jedoch in allzu auffällige Widersprüche mit seinem „Basismodul" zu geraten. Allerdings ist es offenkundig, daß die Behauptung, die Seele könne eben nicht mehr wesentlich auf die Materie einwirken, wie analog dazu das Licht keine Veränderung der Luft bewirke, trotz der Entsprechungen beider Modelle nicht mehr ist als eben das: eine dem Zweck der Argumentation in ihrer Auseinandersetzung mit Aristoteles angepaßte Behauptung.

Die Materie ist für Plotin aber nicht nur der dem Einen absolut entgegengesetzte Endpunkt des ontologischen Kontinuums, der seinem Wesen nach keine Einwirkungen mehr empfangen kann, so wie die Luft oder der Spiegel ebenfalls unveränderlich dem Licht oder dem gespiegelten Objekt gegenüberstehen, sondern sie ist gleichzeitig das Prinzip des Bösen.[594] Diese Funktion der Materie erhält ihren Ausdruck im System Plotins durch ihren *aktiven*

---

[591] Auch der Spiegel fügt sich gut in Plotins ontologische Mechanismen ein, wenn man bedenkt, daß Plotin die an ihm erscheinenden Abbilder ausdrücklich als ἐνέργειαι ἐκ τῆς οὐσίας des Gespiegelten begreift, wie IV, 5, 7, 44–46 zeigen.

[592] Alex., De an. mant. 144, 3–5

[593] IV, 5, 6, 36.

[594] Zu dieser Charakterisierung der Materie und der sich daraus ergebenden Notwendigkeit ihrer Entstehung und Existenz vgl. I, 8, 7, 17–23.

Aspekt, durch den sie die lichthafte Seelenkraft schwächt und verdüstert und damit zusätzlich die Wirkungslosigkeit der Seelenkraft, die bereits als spezifische Form des παρεῖναι-Modells bestimmt wurde, erklärt. Wie die nun folgende Untersuchung zeigen soll, verschärft Plotin den Gegensatz zwischen Licht und Finsternis dadurch weiter.[595]

Versteht man wie Plotin das Wirken der Seele auf die Materie nach dem Modell eines als Kraft klassifizierten primären Lichtes, das auf das Durchsichtige oder auf einen Spiegel fällt oder scheint, wird leicht verständlich, warum Plotin den hemmenden Aspekt der Materie mit einem Trüben oder Verdunkeln vergleicht und sogar gleichsetzt. D. h. die Materie wirkt auf die Seele wie die Luft oder ein Spiegel auf das Licht. Wie kann die Luft nach Plotins Ansicht in diesem speziellen Fall auf das Licht wirken?

Eine Antwort darauf gibt IV, 5, 6, 31–33:

> Οὐδὲ γὰρ νῦν τὸ σκοτεινὸν τοῦ ἀέρος γεννᾷ τὸ φῶς, ἀλλὰ γῇ συμμιγνύμενον σκοτεινὸν ποιεῖ καὶ οὐ καθαρὸν ὄντως.
>
> Denn es bringt ja auch jetzt nicht das Dunkle[596] der Luft das Licht hervor, sondern das mit der Erde vermischte [Dunkle der Luft] macht das Licht dunkel und läßt es nicht wahrhaft rein bleiben. (Übs. nach HBT)

In deutlichem Unterschied zu Aristoteles und Alexander von Aphrodisias ist Luft also für Plotin in diesem Fall nicht das absolut Durchsichtige, in dem Licht ohne Einschränkung entstehen kann. Dennoch greift Plotin auch hier auf Alexanders Lichttheorie zurück. Nach Alexander bedeutet nämlich die Vermischung mit dem Element Erde eine Minderung der transparenten Natur und damit auch ihrer generellen Möglichkeit, primäres Licht in sich aufzunehmen und in sekundäres Licht zu wandeln (*Mantissa* 148, 11–13). Plotin überträgt offenbar diesen Grundsatz im Unterschied zu Alexander auf das Transparente der Luft. So wird ihm die Luft zum hemmenden Widerpart des Lichtes. Auf diese Weise wird ein weiterer Punkt der Analogie erfüllt: Denn wenn die Materie irgendwie aktiv der Seele entgegenzustehen vermag, sollte dies ebenso von der Luft in ihrem Verhältnis zum Licht gelten. Zwar läßt sich die Erdigkeit der Luft auch schon durch einen Rückgriff auf vorsokratische

---

[595] Als ein Phänomen, das diese Grundhaltung im Religiösen widerspiegelt, könnte man vielleicht die Entwicklung der Finsternis im Hellenismus zu einer dem heilbringenden Licht entgegenstehenden Kraft ansehen, auf die Bultmann, Lichtsymbolik 24–26 hinweist.

[596] HS übernehmen in ihren *addenda* statt σκοτεινόν, das einhellig überliefert ist, eine Konjektur von Kleist: νῦν τὸ φωτεινόν. Allerdings macht die Lichttheorie des Alexander von Aphrodisias, die eine Vorstellung begründen kann, daß das Durchsichtige der Luft mit Erde durchsetzt ist, diesen Eingriff überflüssig. Zu diesem Aspekt der Lichttheorie Alexanders auch unten Abschnitt III.5.1 zu Alex., De an. mant. 147, 27–29 u. 148, 11–13.

Modelle und eben das Lichtmodell Alexanders rechtfertigen,[597] aber auch die lebensweltliche Erfahrung von rauchiger und rußiger Luft bei einer Feuersbrunst oder einem Vulkanausbruch, wenn der Rauch das Tageslicht verfinstert, mag bei der Entwicklung dieses Aspekts ebenfalls als Leitbild gedient haben. Auffällig ist, wie Plotin mit den Modellen, die ihm vorliegen, spielt. Er übernimmt nicht nur einzelne Momente je nach argumentatorischer Notwendigkeit, sondern es werden auch andere, für das ursprüngliche Modell wesentliche Aspekte, völlig fallengelassen, wenn es die argumentative Situation erfordert. Dieser Argumentationsopportunismus kann im Extremfall zu Spannungen in Plotins eigenem Modell führen, wie etwa dann, wenn er die Analogie Licht – Luft zu höherer Hypostase – niedrigerer Hypostase im Intelligiblen funktionalisiert, und er dann der Luft, wenn er sie mit der Materie analogisiert, bisher unerwähnte Eigenschaften zuspricht, die mit der vorangegangenen Verwendung des Modells inkompatibel sind.

Innerhalb von Plotins analogisierendem Denken macht der Abschnitt aus IV, 5, 6 jedenfalls deutlich, daß das Finstere, Lichtlose auch für den aktiven, hemmenden Aspekt der Materie steht. Ich werde nun versuchen, die Metaphorik des σκότος hinsichtlich dieses hemmenden Momentes weiter aufzuschlüsseln, und dabei auf eine zweite metaphorische Beschreibungsweise Plotins eingehen. In I, 8, 3, 14–15 steht die Materie als Ungestaltetes dem Gestaltwirkenden gegenüber. Außerdem wird sie zugleich als niemals beständig charakterisiert.[598] Der Begriff ἑστώς verweist auf das Problem der Beständigkeit, die nach VI, 2, 7, 28–31 dem Seienden in besonders hohem Maße zukommt:

> προχειροτέρα γὰρ ἡ τῆς στάσεως περὶ τὸ ὂν ἔννοια καὶ νόησις τῆς περὶ τὴν κίνησιν οὔσης· τὸ γὰρ (κατὰ ταὐτὰ) καὶ (ὡσαύτως) καὶ ἕνα λόγον ἔχον ἐκεῖ.
>
> Denn Begriff und Gedanke der Ständigkeit sind am Seienden noch handgreiflicher als der der Bewegung, denn im Seienden liegt ja dasjenige, welches immer identisch und gleichartig und im Besitz einheitlicher Form ist. (Übs. HBT)

---

[597] Z. B. bei Empedokles, vgl. KRS Frg. 348, S. 317.

[598] καὶ ἀνείδεον πρὸς εἰδοποιητικὸν [...] οὐδαμῇ ἑστώς. Man könnte annehmen, daß hier eine Reminiszenz von Alex., De an. mant. 145, 4–5 vorliegt. Alexander schreibt an dieser Stelle vom Durchsichtigen dem Vollzug nach, daß ihm durch die Anwesenheit von Farben irgendwie Gestalt erwirkt werde. Schon das Adjektiv εἰδοποιητικός ist auffällig, da es extrem selten vorkommt: LSJ führen nur eine weitere Belegstelle an und keine vor Plotin, so daß Plotin durch seine Benutzung dezidiert auf Alexander hinweisen könnte, der die Wendung εἰδοποιεῖταί πως benutzt.

Dem vollständigen (οὐδαμῇ) Fehlen der (Be-) Ständigkeit entspricht, daß die Materie[599] „weit ab vom Seienden steht" (III, 9, 3, 13–14; HBT). Daraus läßt sich folgern, daß Plotin sie als das absolut Veränderliche, das Fließende an sich betrachtet.[600] Auf diese Weise ist ein neuer Aspekt der Skotos-Metaphorik gewonnen, der das Hindern und Einschränken der Seelenkraft in ihrer Wirkung zusätzlich begründet: Finsternis bedeutet dann Fehlen von Seiendem, nicht nur von Form, sondern gerade auch von der für das Seiende typischen (Be-) Ständigkeit: Sie ist ein Mangel im Sinne eines Fließens, einer sich jeder Strukturierung durch Flüssigsein entziehenden Wandelbarkeit, die dem Bemühen der Seele, Bestand und Struktur zu wirken, entgegensteht. Folgerichtig vergleicht Plotin das Wirken der Logoi in der Materie mit dem einer Form oder eines Abdrucks im Wasser.[601] Dessen mangelnde Effektivität hebt Plotin ergänzend dadurch hervor, daß er diese Form des ποιεῖν (= τὸ ποιοῦν φυσικῶς; II, 3, 17, 3) mit der von νόησις und ὁρᾶν kontrastiert, deren gestaltende Wirkung bei der Entstehung des Nous aus dem Proto-Nous bereits diskutiert wurde. Damit ist das Einwirken der Seele auf die Materie in aller Schärfe von dem der intelligiblen Hypostasen aufeinander abgehoben und die primäre Materie in einen Kontrast zu jeder Form der intelligiblen Materie gestellt. Ein weiteres anschauliches Beispiel für diese Vorstellung findet man bei einem mittelalterlichen (Neu-) Platoniker: Im zweiten Buch seiner *Cosmographia* schildert Bernardus Silvestris, wie sich die Göttin Physis darum bemüht, den Körper des Menschen zu gestalten, sich aber die Grundlage der zu formenden Elemente, die Materie, beharrlich diesen Bemühungen entzieht, indem sie sich wegen ihrer als flüssig verstandenen Formlosigkeit allen Versuchen, eine beharrende Form in ihr zu schaffen, widersetzt und den „Fingern der Natur" immer wieder entgleitet, so als wolle diese Wasser wie Ton zu formen versuchen.[602]

---

[599] Wie oben zu III, 9, 3 dargelegt, gehe ich davon aus, daß Plotin hier mit τὸ εἴδωλον τὸ ἀόριστον πάντη σκοτεινόν die primäre, ungestaltete Materie meint.

[600] Dies läßt sich auch aus II, 1, 1, 24–25; 2, 5–6 und 3, 1–2 erschließen. Diese Stellen sind jedoch nur mit Vorsicht heranzuziehen. Die Aussage in 1, 24–25 steht innerhalb eines Konditionalsatzes, dessen Protasis von Plotin nicht uneingeschränkt akzeptiert wird. 2, 5–6 spricht von der φύσις τοῦ σώματος, die hier nicht eindeutig mit der Materie identifiziert werden kann. Einzig in 3, 1–2 wird die Hyle als ἀεὶ ῥέον bezeichnet, wobei die Geschlechtsabweichung, Neutrum statt Femininum, nach den Regeln der Kongruenz erklärt werden kann, das Partizip damit auf die Hyle zu beziehen ist.

[601] II, 3, 17, 1–6, s. u.

[602] Bernardus Silvestris, *Cosmographia* 2, 13, 3 (ed. Dronke). Wahrscheinlich hat Plotin mit diesem Motiv einen Aspekt aufgegriffen, den schon Platon im Tim. 52 d–e der „dritten Art" zugesprochen hat: Dem ἀνωμάλως πάντῃ ταλαντουμένη in 52 e3–4 entspräche dann die absolute Flüssigkeit der Materie. Dazu paßt, daß ταλαντᾶσθαι auch gebraucht werden kann, um das

Der aktiv hemmende Aspekt der Materie erweist sich so als ein permanentes Entgleiten, das sich dem Wirken der Seele widersetzt, denn die Materie besitzt keinen Anteil mehr am Seienden und damit fehlt es ihr an der (Be-) Ständigkeit. Plotin veranschaulicht diesen Sachverhalt lichtmetaphysisch, indem er das Finstere der Luft das Licht trüben läßt, wie er es in IV, 5, 6, 31–33 in Anwendung eines Aspekts der peripatetischen Lichttheorie darstellt. Alle diese Momente verschmelzen zu einem Vorstellungskomplex, dessen Kohärenz dadurch stabilisiert wird, daß Plotin die Luft als Fließende versteht und das Licht als das, was die unbeständige Luft strukturierend umfaßt.[603]

Diese Überlegungen sprechen ebenfalls dafür, daß Plotin seine Materie nicht nur hinsichtlich ihrer grundsätzlichen Strukturierbarkeit, sondern auch dann, wenn es ihm darum geht, ihren aktiven Aspekt hervorzuheben, bei aller Betonung ihrer Unkörperlichkeit als irgendwie plastisch auffaßt und auffassen muß, um so seine mit Analogien arbeitende metaphorische Argumentationsweise plausibel erscheinen zu lassen.

Nachdem damit die Materie in ihren wesentlichen Aspekten dargestellt ist, möchte ich im folgenden untersuchen, wie und womit die Seele trotz aller Schwierigkeiten auf sie und die Körper einzuwirken versucht, die als Ergebnis eines primären Wirkens auf die Materie entstehen und denen sich die Seele dann in einem zweiten Schritt zuwenden kann.[604]

II.2.3.1 Die Logoskontinuität als ἔλλαμψις[605]

Da bereits vom Wirken der Weltseele auf den Weltkörper gesagt wurde, daß es sich als ein Umfassen und Zusammenhalten im Sinne eines Struktur-und-Bestand-Verleihens realisiert, ist zu vermuten, daß sich die primäre Wirkung der Seele auf die „rohe", völlig unstrukturierte Materie auf eine ähnliche Weise verstehen läßt, und damit auch der Licht- und der mit ihr verbunde-

---

Hin- und Herfluten des Meerwassers zu beschreiben, siehe LSJ s. v. ταλαντεύω I 1. Zur Interpretation der *Timaios*-Stelle siehe Sallis, Chorology 158.

[603] Dazu oben Abschnitt II.2.2.2 Ende.

[604] Diese ontologische Wirkabfolge ergab sich als Ergebnis der Untersuchung des Feuervergleichs der Schrift IV, 3, 9, 22–27, s. o. Abschnitt II.2.3. Es kann leider nicht ausbleiben, bestimmte Motive, die die Wirkung der Seele auf den Körper beschreiben, erneut aufzugreifen und zu wiederholen, allerdings sollen sie jetzt in den Kontext der ἔλλαμψις-Kontinuität eingebettet und an die grundlegenden „Eigenschaften" der Materie zurückgebunden werden.

[605] Zum Phänomen der Ellampsis vgl. z. B. Wagner, Metaphern 33–36 und Deck, Nature 65–66. So setzt Wagner Ellampsis in Beziehung zur „Emanation", unterscheidet sie von mystischen Erleuchtungserlebnissen und sieht ihre Bedeutung darin, „Formung und Belebung der Materie" auszudrücken. Deck wiederum weist auf den Zusammenhang von Ellampsis und Logos hin.

nen Kraftmetaphysik eine ähnliche argumentatorische Funktion zukommt. Innerhalb dieses Rahmens werde ich zuerst zeigen, daß die Seele mittels des Logos, ihrer Formkraft, auf die Materie wirkt, und danach werde ich erläutern, nach welchem ontologischen Schema Plotin diesen Vorgang versteht. Ferner ist zu fragen, worin diese Wirkung besteht und wie sich diese Ergebnisse in ihrem Bezug zur Lichtmetaphysik im bisher vorgestellten Gesamtbild verstehen lassen.

Zur Beantwortung dieser Fragen gehe ich von IV, 3, 10, 29–30, 31–32 und 35–41 aus, denn Plotin thematisiert hier den wirkenden Aspekt der Seele:

> Τί γὰρ ἔδει γίνεσθαι παρὰ ψυχῆς, ἢ ὧν τὴν δύναμιν εἰς τὸ ποιεῖν ἔχει; [...] ψυχῆς δὲ τὸ μὲν ἐν αὐτῇ τὸ δὲ ἐξ αὐτῆς εἰς ἄλλο. [...] Ψυχῆς δὲ ἔργον καὶ τὸ ἐν αὐτῇ ἐγρηγορός τι καὶ τὸ εἰς ἄλλο ὡσαύτως. Ζῆν οὖν καὶ τὰ ἄλλα ποιεῖ, ὅσα μὴ ζῇ παρ' αὐτῶν, καὶ τοιαύτην ζωήν, καθ' ἣν αὐτὴ ζῇ. Ζῶσα οὖν ἐν λόγῳ λόγον δίδωσι τῷ σώματι, εἴδωλον οὗ ἔχει – καὶ γὰρ καὶ εἴδωλον ζωῆς, ὅσον δίδωσι τῷ σώματι – καὶ μορφὰς σωμάτων, ὧν τοὺς λόγους ἔχει.
>
> Was würde denn [anderes] von der Seele her entstehen als das, worauf sich, hinsichtlich ihrer Wirkung, die Wirkkraft richtet,[606] die die Seele besitzt? (29–30) [...] Eine Wirkkraft der Seele nun liegt in ihr selbst, ein andere aber ist aus ihr heraus auf anderes [gerichtet]. (31–32) [...] Das Wirken (ἔργον) der Seele ist ein waches, sowohl das in ihr, wie auch das auf anderes gerichtete in derselben Weise [wach] ist. Also wirkt sie, daß das andere lebt, all das, was nicht aus sich selbst heraus lebt, und sie [verleiht] eben solch ein Leben, gemäß dem sie selbst lebt. Da sie also in der Formkraft (λόγος) lebt, gibt sie dem Körper Formkraft als ein Abbild dessen, was sie besitzt – denn sie verleiht auch ein Abbild des Lebens, in dem Umfang, in dem sie [es] dem Körper gibt – und sie [wirkt] auch Gestalten von [den] Körpern, deren Formkräfte sie besitzt. (IV, 3, 10, 35–41; Übs. nach HBT)

Die Junktur ὧν τὴν δύναμιν εἰς τὸ ποιεῖν in den Zeilen 29–30 spricht dafür, daß Plotin mit dem platonischen Dynamisbegriff argumentiert, dessen spezifische Besonderheit in der Verknüpfung von Dynamis, Kraft, und ποιεῖν, Wirken, liegt. Zusätzlich zeigt die rhetorische Frage, daß Plotin von Platon ebenfalls die Vorstellung eines der jeweiligen Dynamis entsprechenden Wirkungsbezirkes übernimmt.[607] Aufbauend auf diesem Dynamisverständnis wendet Plotin in den eben zitierten Zeilen sein Energeiai-Schema an, um das Wirken

---

[606] Den Genitiv in der Formulierung ὧν τὴν δύναμιν verstehe ich nach dem Vorbild δύναμις πάντων als Genitivus objectivus, d. h. er bezeichnet das Objekt, auf das sich ein Wirken-Können richtet.

[607] Dazu vgl. oben Abschnitt II.2.3 zu IV, 3, 9, 22–27. Zum Begriff χώρος, der in I, 8, 14, 34–43 als Wirkbereich einer als Dynamis charakterisierten Seele oder eines Seelenaspektes verstanden wird, siehe oben im selben Abschnitt.

der Seele auf die Materie selbst zu erklären.[608] In den Zeilen 35–41 wird dieses Schema aufgegriffen[609] und die nach außen gerichtete Energeia der Seele näher beschrieben. Daß es sich bei dem auf anderes Gerichteten (τὸ εἰς ἄλλο) um die ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας der Seele handelt, legt nicht nur die ontologische Gesetzmäßigkeit nahe, der gemäß sich das Wirken auf anderes für Plotin allein in dieser Form vollzieht, und die Seele, wie das τὰ ἄλλα ποιεῖ in Z. 37 zeigt, tatsächlich auf anderes wirkt, sondern auch der sprachliche Ausdruck εἴδωλον, mit dem die Wirkung der Seele in Z. 39 charakterisiert wird. εἴδωλον ist aber, wie schon wiederholt erwähnt, der Begriff, mit dem Plotin die nach außen gerichtete Energeia in ihrem Abhängigkeits- und Ähnlichkeitsverhältnis zur wesentlichen Energeia, ihrem Ursprung, bezeichnet. Die als Leben auf den Körper wirkende Formkraft ist also Abbild der Formkraft, die das Wesen der Seele ist. Das wiederum bedeutet, daß der Logos als die nach außen gerichtete Wirkkraft den Aspekt der Seele bezeichnet, mit dem sie auf das ihr Nachfolgende wirkt,[610] nachdem dies in einem ersten Schritt von ihr hervorgebracht wurde.[611] Damit ist zugleich die ontologische Basis für die Verwendung der Lichtmetaphysik gelegt. Vorerst bleibt festzuhalten, daß es der Logos als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας ist, durch den die Seele wirkt. Aus dem besprochenen Abschnitt geht jedoch nicht hervor, daß sich der Logos der Seele auf die primäre Materie richtet. Die Rede ist lediglich davon, daß er als Leben der bereits strukturierten Materie, also den Körpern, zuteil werde, deren ontologischer Status von dem der Materie an sich zu unterscheiden ist.[612]

---

[608] Sprachlichen Ausdruck erhält das Schema durch das τὸ μὲν ἐν αὐτῇ in Z. 31 für die ἐνέργεια τῆς οὐσίας und τὸ δὲ ἐξ αὐτῆς εἰς ἄλλο in Z. 31–32, das für die ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας steht.

[609] Mit τὸ ἐν αὐτῇ und τὸ [...] εἰς ἄλλο; Z. 35–36.

[610] Vgl. Armstrong, Architecture 83–93, der sogar soweit geht, den Logos als eine vierte Hypostase aufzufassen und diese Konzeption auf stoische Einflüsse (λόγοι σπερματικοί) zurückführen möchte, wobei er S. 92 die Logoi als „Emanationen der Einzelseelen" beschreibt und diese wiederum als Emanationen von Logoi im Nous begreift. Damit weist er bereits auf die Logos-Ellampsiskontinuität hin. Gegen die Ansicht, der Logos sei eine eigenständige vierte Hypostase, wendet sich Deck, der ihn eher als allgemeine Vermittlung der Anwesenheit des Geistes in allem Nachfolgenden ansieht (Nature 56–59), die er mit einem Einheit- und Gestaltstiften gleichsetzt (Nature 60–61). Auch Schubert lehnt die Bezeichnung des Logos als vierte Hypostase ab (Pronoia 45).

[611] Die Entstehung der Materie läßt sich, wie oben in Abschnitt II.2.3 zu IV, 3, 9, 22–27 gezeigt, ebenfalls nach dem Energeiai-Schema erklären. Der Logos ist natürlich als zweite Stufe dieser Entwicklung von der Materie als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας der Seele zu unterscheiden. Wieder kann man das ontologische Prinzip der zweistufigen ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας erkennen.

[612] Siehe Corrigan, Generation 167–168 und 168 Anm. 5.

Eine Stelle aus der frühen Schrift IV, 7 legt allerdings die Vorstellung eines direkten Einwirkens der Seele mittels ihrer Logoi auf die primäre Materie nahe:

> Οὐ γὰρ ὅ τι σύνθετον, ἀλλ' οὐδὲ ἁπλοῦν ἂν εἴη σῶμα ἐν τοῖς οὖσιν ἄνευ ψυχῆς οὔσης ἐν τῷ παντί, εἴπερ λόγος προσελθὼν τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ, οὐδαμόθεν δ' ἂν προσέλθοι λόγος ἢ παρὰ ψυχῆς.
>
> Denn nicht nur nichts, was zusammengesetzt ist, nein, auch kein einfacher Körper dürfte wohl in den Seienden sein, wenn die Seele nicht im All ist, wenn denn tatsächlich die Formkraft, die an die Materie herantritt, [einen] Körper wirkt; und eine Formkraft kann wohl von nirgendwo anders [an die Materie] herantreten als von einer Seele. (IV, 7, 2, 22–25; Übs. nach HBT)

Auch wenn Plotin die Aussage, daß die Formkraft auf die Materie wirke und so Körper hervorbringe, in einen Konditionalsatz stellt, wird doch durch den weiteren Verlauf der Argumentation erkennbar, daß damit seine eigene Position dargestellt ist.[613] Den ontologischen Vorgaben entsprechend vermag der in dieser Form in das System Plotins eingegliederte Logos ebenfalls nur äußerst unvollkommen auf die Materie Einfluß zu nehmen, da diese ihn aufgrund ihres aktiven negativen Aspekts in seiner Entfaltung hemmt:

> Ὁ γὰρ λόγος ἐν ὕλῃ ποιεῖ, καὶ τὸ ποιοῦν φυσικῶς οὐ νόησις οὐδὲ ὅρασις, ἀλλὰ δύναμις τρεπτικὴ τῆς ὕλης, οὐκ εἰδυῖα ἀλλὰ δρῶσα μόνον, οἷον τύπον καὶ σχῆμα ἐν ὕδατι, ὥσπερ κύκλος.
>
> Denn die Formkraft wirkt in der Materie, und zwar ist sie als das wesenhaft Wirkende nicht noetische Wahrnehmung und auch nicht [vollständig realisiertes] Sehen, sondern eine in der Materie eine Veränderung wirkende[614] Dynamis, die nicht weiß, sondern einzig wirkt, wie eine Prägung oder eine Gestalt im Wasser, z. B. einen Kreis[615]. (II, 3, 17, 2–6; Übs. HBT, leicht geändert)

Diese mangelhafte primäre Durchdringung der Materie durch die Formkraft der Seele bedingt, daß die durch das Wirken der Logoi hervorgebrachten Körper die wesentliche negative Eigenschaft der Materie, das Fließen als Sich-jeder-Struktur-Entziehen, ebenfalls aufweisen:

---

[613] Der gleiche Inhalt findet sich in IV, 7, 3, 23–24: „[...], vielmehr würde ein Körper überhaupt gar nicht zur Existenz gelangen, sondern alles würde in der bloßen Materie stecken bleiben, wenn es keine Formkraft gibt, die [die Materie] formt." Zur Thematik, daß Materie als Körper erst in einer zweiten Stufe die Seeleneinwirkung erfahre, siehe Blumenthal, Soul and intellect 83–84.

[614] In ihren *addenda* übernehmen HS τρεπτική statt προτρεπτική.

[615] Ggf. handelt es sich bei ὡς κύκλος um eine Glosse, die HS in ihren *addenda* tilgen möchten. Ich übernehme die Konjektur von HBT: κύκλον.

> Σωμάτων δὲ φύσις, καθόσον μετέχει ὕλης, κακὸν ἂν οὐ πρῶτον εἴη· ἔχει μὲν γὰρ εἶδός τι οὐκ ἀληθινὸν ἐστέρηταί τε ζωῆς φθείρει τε ἄλληλα φορά τε παρ' αὐτῶν ἄτακτος ἐμπόδιά τε ψυχῆς πρὸς τὴν αὐτῆς ἐνέργειαν φεύγει τε οὐσίαν ἀεὶ ῥέοντα, δεύτερον κακόν.
>
> Die Natur der Körper aber, soweit sie an der Materie teilhat, dürfte wohl nicht erstes Böses sein. Denn [die Körper] besitzen keine wahre Gestalt, sind des Lebens beraubt [und] richten einander zugrunde. [Die] von ihnen ausgehende Triebbewegung ist ohne Ordnung, sie stellen für die Seele gegen ihre Wirkkraft ausgerichtet ein Hindernis dar, sie fliehen das Sein – denn immer fließen sie – [sie sind] das zweite Böse. (I, 8, 4, 1–5; Übs. nach HBT)

Im Gegensatz zur Materie sind die Körper zwar nicht absolut gestaltlos und fließend, aber doch in extrem hohem Maße ebenso unbestimmt wie unbeständig. Das herakliteische Motiv des Fließens,[616] des ἀεὶ ῥέοντα (I, 8, 4, 5) in seiner hyletischen Begründung, ermöglicht und fundiert die Verknüpfung der Lichtmetaphorik mit dem Wirken der Logoi auf die Körper. Wie ich oben dargestellt habe (siehe Abschnitt II.2.2.2 zu IV, 3, 22, 1–6), wirkt das Licht als das Beharrende, Unveränderliche auf die vorbeifließende Luft, der es gleichsam Gestalt und Bestand verleiht. Das Problem der Wirkung der Seele als unkörperlicher auf das Körperliche wird damit zugleich zum Problem der Interaktion zwischen dem fast vollständig Veränderlichen, Unbestimmten und Unbeständigen und dem Unveränderlichen und Wirkenden.[617] Die Analyse von IV, 3, 22, 1–6 ergab weiter, daß Plotin die Wirkung von Licht und Seele auf die Luft respektive den Körper als Aufgehoben- oder In-Sein des Veränderlichen im Beharrenden verstand, das als Kraftkausalität gedeutet wurde, vermittels der die ontologisch höherstehende Kraft einheitgewährend und strukturierend auf den ihr zugehörigen, niedrigeren Bereich einwirkt und ihn in diesem metaphorischen Sinn umfaßt, so daß er als Umfaßter in ihr ist und auf diese Weise Gestalt und Bestand erhält. In dieser Terminologie geht es beim Wirken der Logoi also um das Umfassen eines kaum umfassbaren und damit kaum affizierbaren Gegenübers.

In diese Vorstellungen fügt Plotin den Seelenlogos ein: In I, 6, 3, 18 bezeichnet er das Licht als Logos, von dem er in II, 7, 3, 10–11 sagt, er sei um die Materie herum und vollende, indem er in ihr sei, den Körper. Damit entspricht der Logos den bisher anhand der Lichtmodelle erarbeiteten Aspekten ontologischer Krafteinwirkung.

---

[616] Zur Flußmetapher Heraklits siehe KRS 213.

[617] Dieser Kontrast kommt durch die direkte Gegenüberstellung des Lichtes und der Luft in Z. 4 von IV, 3, 22 nachdrücklich zum Ausdruck: καὶ ἔστηκε μὲν αὐτὸ (vom Licht), τὸ δὲ παρρεῖ (von der Luft).

Der Logos weist den Aspekt des Umfassens auf, das in diesem Kontext zwar als der Wirkung nach verstandenes Anwesend-Sein-In gedeutet werden muß,[618] gleichzeitig aber auch die Komponente der nur oberflächlichen Effektivität aus III, 6, 8, 19–20 besitzt. Ihre systematische Begründung erfährt diese Form des Wirkens im Wesen der Materie und dem davon wesentlich beeinflußten Verhalten der Körper, die der Logos zu gestalten hat.[619]

Um die gleichen Probleme der (All-) Anwesenheit und der Einwirkung auf etwas, was sich dieser Einwirkung im wesentlichen entzieht, geht es Plotin auch in der späten Schrift I, 1, in der er die παρεῖναι-Vorstellung mit der einer ἔλλαμψις verbindet und durch die Spiegelmetapher erweitert:

> ἢ, ὅτι φαντάζεται τοῖς σώμασι παρεῖναι ἐλλάμπουσα εἰς αὐτὰ καὶ ζῷα ποιοῦσα οὐκ ἐξ αὐτῆς καὶ σώματος, ἀλλὰ μένουσα μὲν αὐτή, εἴδωλα δὲ αὐτῆς διδοῦσα, ὥσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις.
>
> Oder, weil sie den Körpern anwesend zu sein scheint,[620] indem sie in sie einstrahlt, und Leben schafft, allerdings nicht etwa dadurch, daß sie [es] aus sich und einem Körper wirkt, sondern indem sie [vielmehr] zwar verharrt, aber [doch] Abbilder von sich hergibt, wie ein Antlitz auf vielen Spiegeln. (I, 1, 8, 15–18; Übs. nach HBT)

Die Abbilder der Seele, die zugleich ihre ἐνέργειαι ἐκ τῆς οὐσίας und damit ihre Logoi sind, wirken auf die Körper wie gespiegelte Abbilder eines Objekts auf die Spiegel, in denen sie gespiegelt werden. Sie bringen also eine bestenfalls oberflächliche und flüchtige Wirkung hervor.[621] Damit thematisiert Plotin auch die Funktion der Materie, als Aufnehmende nur Abbildhaftes und vollständig Vergängliches in völliger Passivität „hervorbringen" zu können. Möglicherweise greift er dabei Platons Liniengleichnis auf, in dem ebenfalls eine ontologische Hierarchie geschildert wird, an deren unterem Ende Spie-

---

[618] Vgl. Corrigan, der den Logos als „immanent principle of organization" charakterisiert und von ihm sagt, er überbrücke die Kluft zwischen intelligibler Wesenheit und dem vereinzelten sinnlichen Gegenstand, indem er in der Materie walte (Essence 110–113). Diese Funktion versucht Plotin hier durch seine Lichtmetaphorik zu veranschaulichen.

[619] Nicht vergessen werden darf, daß der Logos die schwächste Form der Kraftentfaltung darstellt. Vor diesem Hintergrund erhält auch der Abschnitt IV, 3, 20, 46–51, in dem die Seele als Nicht-Fließende und Zusammenhaltende den Körper als Fließenden und Zusammengehaltenen umfaßt, seinen vollständigen Sinn.

[620] An die mit παρεῖναι τοῖς σώμασι verbundene unstoffliche und überräumliche Allanwesenheit der Seelenkraft im Körper sei hier nur kurz erinnert. Die folgende Analyse bleibt auf das Moment der geringen Effektivität konzentriert.

[621] Nachdrücklich stellt Plotin diesen Effektivitätsverlust in III, 6, 7, 23–42 dar: Besonders die Formulierungen in Z. 29–30 weisen auf die mangelnde strukturierende Kraft der Logoi hin, die Zeilen 40–42 auf die sich daraus ergebende absolut geringfügige Wirkung auf die Materie – wenn hier überhaupt noch von einer Wirkung gesprochen werden darf.

gelbilder stehen (R. 510 a1–3), die sich durch ihre Flüchtigkeit und Unbestimmtheit auszeichnen (509 d10). Trotzdem bezeichnet Plotin dieses Wirken noch als Ellampsis, als Einstrahlung und ordnet es so in einen allgemeinen ontologischen Kontext ein, der das Wirkungsganze der Seelenhypostase in ihrer Binnendifferenzierung als Ganzheit von Kräften durchzieht. In dieser Hinsicht funktionalisiert Plotin die Ellampsis als Form der in sich differenzierten Kontinuität des vom Einen ausgehenden Kraftstroms, für den das Licht bereits zu Beginn des Gesamtabschnitts als zentrales Ausdrucksmittel ermittelt wurde.

In VI, 7, 6, 11–15 verbindet Plotin seine Ellampsisvorstellung mit dem Motiv der Logoireihe und fügt so dem lichthaften Kraftkontinuum diesen weiteren Aspekt der Binnendifferenzierung hinzu:

> καὶ ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος τὸν πρὸ πάντων τῶν ἀνθρώπων ἄνθρωπον. Ἐλλάμπει δ' οὗτος τῷ δευτέρῳ καὶ οὗτος τῷ τρίτῳ· ἔχει δέ πως πάντας ὁ ἔσχατος, οὐ γινόμενος ἐκεῖνοι, ἀλλὰ παρακείμενος ἐκείνοις.
>
> Auch der im Geist seiende Mensch[622] [bietet] den vor allen Menschen [ursprünglichen Menschen dar].[623] Dieser [im Nous seiende Mensch] strahlt dem zweiten ein, und dieser wiederum dem dritten: Der äußerste hat irgendwie alle [vorhergehenden], ohne allerdings ‚jene'[624] zu werden, sondern indem er nahe bei ihnen liegt. (VI, 7, 6, 11–15; Übs. nach HBT)

Plotin scheint seine metaphysische Großstruktur der *per-se*-Kausalfolge im Kleineren als Abfolge der Verhältnisse der einzelnen Logoi zueinander zu wiederholen. Diese Annahme läßt sich durch das Ende des unmittelbar vorausgehenden Kapitels stützen: In VI, 7, 5, 29–31 beschreibt Plotin, daß der obere, geistige Aspekt der Seele den unteren, wohl der Materie zugewandten, halte, indem er sich selbst mit ihm als der entsprechenden Formkraft und be-

---

[622] Dieser „Mensch" ist nach VI, 7, 5, 1–18 Logos, also Formkraft.

[623] Ich folge mit meiner Übersetzung dem Übersetzungsvorschlag Ficinos, dessen Ergänzung in seiner Übersetzung – praefert – den Wendungen Plotins im vorausgehenden Text (6, 9–11) entspricht: ἀντίληψις und ἔχειν bzw. ἀντιληπτική, das eine von der Seele, das andere ergänzend vom Nous gesagt. Wo etwas empfangen wird, muß vorher etwas dargeboten worden sein. HBT müssen für ihre Übersetzung in den Text eingreifen: ὢν statt τὸν und ἄνθρωπος statt ἄνθρωπον. Szlezák, Nuslehre 194 Anm. 634 möchte diese Konjekturen übernehmen, da sie „die inhaltlich geforderte Identität des ‚Menschen im Nus' mit dem ‚Menschen vor allen Menschen' mit geringem Aufwand" herstellen. Diese Identität ist aber auch dann erreicht, wenn man sich mit Ficino als Prädikat „praefert", das durchaus dem Kontext entspricht, aus demselben ergänzt.

[624] ἐκεῖνοι ist eine Konjektur, die sowohl HS als auch HBT übernehmen, offenbar auch deshalb, weil bereits die arabische Theologia X § 79 sie in ihrer Übersetzung voraussetzt. Siehe HBT, IIIb 488 zu 6, 13.

züglich ihres ontologischen Status als Formkräfte vermischte. Dieses ontologische Abhängigkeits- und Durchdringungsverhältnis versteht Plotin zugleich als erhellende Ellampsis.[625] Aus der Zusammenschau dieser Passage mit den Zeilen 11–13 aus dem folgenden Kapitel, die sprachlich und thematisch durch das verknüpfende Motiv der Ellampsis legitimiert ist, ergibt es sich, das Verhältnis der Logoi untereinander als Einstrahlung höherer Logoi in die ontologisch niedriger stehenden anzusehen, wobei Plotin diese Einstrahlung als ein haltendes Bewahren charakterisiert.[626] Plotin wendet hier also gleichfalls das aus IV, 3, 20, 49–51 bekannte Motiv des Umfassens in einem ontologischen Sinn an: Daß das Höhere das Niedrigere umfaßt und hält, bedeutet dann, daß das Höhere strukturierend als Kraft auf das Niedrigere einwirkt. In diesem Fall ist außerdem der Aspekt der einbettenden Ganzheit zu erkennen: Der noetische Logos umfaßt die einzelnen Seelenlogoi, wie eine Gattung verschiedene Arten in sich umfaßt und über die Arten die Individuen miteinschließt oder wie die gesamte Wissenschaft ihre einzelnen Lehrsätze in sich enthält, so daß sich ein eigentümliches Ineinander von logischen und kraftmetaphysischen Vorstellungen ergibt.[627] Da dieses Miteinschließen von Plotin ebenfalls als Wirkung von Licht angesehen werden kann, ist verständlich, daß er ein derartiges ontologisches Verhältnis als Ellampsis und damit als Lichtwirkung bezeichnet. Diese Gleichsetzung begründet sich in der Auffassung des Lichtes als ebenso wirkender wie ganzheitlich einbettender Kraft, die auf spezifische, ihr zugeordnete Bereiche gerichtet ist. Diese Interpretation soll weiterhin dadurch gestützt werden, daß gezeigt wird, wie Plotin diese Abfolge von Logoi als hierarchisch differenzierte Abfolge von Licht versteht.

Die Logoikette aus VI, 7 umfaßt drei Glieder: den Logos im Nous, den Logos im höheren Aspekt der Seele und den im niederen Seelenaspekt, der auf die Materie wirkt. Dann aber muß die Formulierung ὁ ἔσχατος in 6, 14 als viertes Glied den konkreten körperlichen Menschen meinen, der in seiner Verschiedenheit von den Vorhergehenden[628] gerade keine Vermischung oder Durchdringung von Materie und Formkraft mehr zuläßt, wie dies noch unter den Formkräften der Seele der Fall ist.[629] Deshalb wird er als παρακείμενος klar vom Vorhergehenden unterschieden. Daran wird deutlich, daß, ebenso wie es verschiedene Stufen von Formkräften zu unterscheiden gilt, entspre-

---

[625] ἐλλάμψει steht seiner Bedeutung entsprechend am Ende des Satzes und wird von ἐλλάμπει in 6, 13 polyptotisch wieder aufgenommen.

[626] ἔχει τὴν κάτω in 5, 29.

[627] Vgl. Buchner, Möglichkeitslehre 36–41 und besonders Lloyd, Anatomy 17.

[628] οὐ γινόμενος ἐκεῖνοι, 6, 14.

[629] Vgl. συμμίξασα in 5, 30.

chend verschiedene Arten der Ellampsis, also der Einstrahlung, differenziert werden müssen. Allgemein beschreibt Plotin mit dem Begriff ἔλλαμψις also das Wirken des Logos als Formkraft, die damit zu einem wesentlichen Moment der Binnenstruktur des Seinskontinuums wird.[630] Innerhalb des Bereichs von Nous und Seele wird auf diese Weise das Wirken höherer Formkräfte auf niedrigere veranschaulicht. Dabei orientiert sich Plotin, wie VI, 7, 5, 31 zeigt, immer am Licht als Modell für die zugehörige ontologische Kausalität. Davon zu unterscheiden ist die Wirkung der niedrigsten Formkraft auf die Materie, die er zwar ebenfalls als Einstrahlung nach seinem Lichtmodell versteht,[631] die von ihm aber spezifisch modifiziert wird. Dieses Einwirken ist in seiner Effektivität nämlich wesentlich eingeschränkt und in das Problemfeld der Interaktion von Unstofflichem auf Stoffliches und Unvergänglichem auf vollständig Unbeständiges eingebunden. Das verdeutlicht Plotin in VI, 7, 6 dadurch, daß er das Ergebnis dieses Einwirkens betont von der darüberstehenden Logoikontinuität abhebt.[632] Selbst in dieser abgeschwächten Form jedoch bleibt dem Logos als Kraft, die nach dem Beispiel des Lichtes gestaltet wird, dessen wesentliche Eigenschaft des Strukturen-Schaffens erhalten. Wie bei der inneren Entwicklung des Nous bietet sich bei der Ellampsiskontinuität das Bild einer sich ausdifferenzierenden lichthaften Kraft,[633] deren Funktion es ist, Strukturen zu schaffen, zu erhalten und zu vermitteln. Im Unterschied zum Nous aber, dessen auf sich und nach innen gerichtete Kraft sich selbst eine Binnenstruktur schafft, ist die Dynamis im Fall des äußersten Seelenlogos nach außen auf etwas vollkommen anderes gerichtet. Zugleich ist diese Formkraft in ihrer Wirksamkeit nicht von überzeitlicher Unveränderlichkeit, sondern vergänglich wie die Vorskizze auf einer

---

[630] In VI, 7, 7, 8–16 stellt sich diese Abhängigkeit der niederen Logoi von den höheren und die gleichzeitige zunehmende Ausdifferenzierung als Verhältnis von Vorskizze zum detaillierten Ausformen dieser Vorskizze dar. Die Begriffe λόγον in Z. 10 und ἐλλάμψεις in Z. 12 von VI, 7, 7 weisen dabei deutlich daraufhin, daß Plotin hier seine Logoikette oder zumindest deren seelischen Abschnitt veranschaulicht.

[631] So schon Wagner (Metaphern 33), der allerdings keine weiteren Differenzierungen des Begriffs vornimmt und auch das dahinterstehende Lichtmodell nicht thematisiert.

[632] Zusätzlich wurden diese Spezifika anhand der Texte erörtert, die das Wirken der Seele auf Materie und Körper und der Logoi auf denselben Bereich untersuchten.

[633] Siehe auch Rist, Road 94. Plotin wählt häufig den Begriff ἐξελίττομαι, um diesen Prozeß zu beschreiben. In VI, 7, 7, 8–16 (s. o. Abschnitt II.2.3) verwendet er dafür das Bild der Vorskizze (προϋπογραφή), die präziser ausgefüllt wird. Zu ἐξελίττομαι siehe SP 392 s. v. ἐξελίττομαι und Schroeder, Form 12–13, der das Entfalten vor dem Hintergrund des Verhältnisses zwischen Urbild und Abbild erörtert. Außerdem ist anzunehmen, daß mit συνέθραυε in VI, 7, 15, 21 derselbe Vorgang beschrieben wird.

Wachstafel.[634] Zwar ist sie noch lichthafte, form- und bestandgebende Kraft, aber eben nur als ein letzter Ausläufer, als Versiegen ins Dunkel, wo sich die Kraft erschöpft, wie der alte Ödipus erschöpft an das Ende seines Weges gelangt.

Da bei Plotin der Gedanke des sich zugleich differenziert und kontinuierlich entwickelnden Seinsgefüges häufig als eine sich abstufende Lichtausstrahlung verstanden wird, geht auch die Funktionalisierung der Lichtmetaphysik hinsichtlich der Verdeutlichung und Beschreibung der Logoikontinuität harmonisch aus dieser grundlegenden Vorstellung hervor. Genauer gesagt handelt es sich dabei um eine Anwendung des allgemeinen Modells auf ein spezielleres Problem. Die ontologische Struktur aus VI, 7, 6, 11–15 wird in IV, 3, 17, 12–21 ebenfalls thematisiert und konsequent lichtmetaphysisch als Hierarchie von Licht ausgedeutet. Der Abschnitt ist in eine Erörterung der verschiedenen Wirkungen der Seelen im Weltzusammenhang eingebettet. Um dabei Charakter und Position der Seelen zu beschreiben, die auf die irdischen Körper einwirken, stellt Plotin in den Zeilen 12–21 den Zusammenhang zwischen diesen Seelen und den Logoi im Nous her:

> Ἔστι γάρ τι οἷον κέντρον, ἐπὶ δὲ τούτῳ κύκλος ἀπ' αὐτοῦ ἐκλάμπων, ἐπὶ δὲ τούτοις ἄλλος, φῶς ἐκ φωτός· ἔξωθεν δὲ τούτων οὐκέτι φωτὸς κύκλος ἄλλος, ἀλλὰ δεόμενος οὗτος οἰκείου φωτὸς ἀπορίᾳ αὐγῆς ἀλλοτρίας. Ἔστω δὲ ῥόμβος οὗτος, μᾶλλον δὲ σφαῖρα τοιαύτη, ἣ δὴ κομίζεται ἀπὸ τῆς τρίτης – προσεχὴς γὰρ αὐτῇ – ὅσον ἐκείνη ἐναυγάζεται. Τὸ μὲν οὖν μέγα φῶς μένον ἐλλάμπει, καὶ διήκει κατὰ λόγον ἐξ αὐτοῦ αὐγή, τὰ δ' ἄλλα συνεπιλάμπει, τὰ μὲν μένοντα, τὰ δ' ἐπιπλέον ἐπισπᾶται τῇ τοῦ ἐλλαμπομένου ἀγλαίᾳ.
>
> Denn etwas ist gleichsam ein Zentrum, abhängig davon und um es herum (ἐπί)[635] ein Kreis, vom Zentrum her nach außen strahlend, abhängig von diesen [beiden] und auf ihnen auflagernd ein weiterer [Kreis], Licht aus Licht. Außerhalb dieser [drei] ein weiterer Kreis, nicht von Licht, vielmehr bedarf dieser wegen des Fehlens eigenen Lichtes des fremden Glanzes. Dieser [Kreis] sei ein kreiselnder Rundkörper (ῥόμβος), vielmehr eine so beschaffene Sphäre, die also geleitet wird von [der dritten Sphäre] – denn sie grenzt an die dritte an –, soweit jene sich erleuchten läßt. Das große Licht also scheint auf, indem es in sich verharrt und verbreitet sich aus sich heraus der Formkraft gemäß als Lichtstrahl. Die anderen Lichter scheinen mit auf, die einen, indem sie verharren, die anderen aber lassen sich in stärkerem Maße durch das Gefunkel des Beschienenen anziehen. (IV, 3, 17, 12–21; Übs. nach HBT)

---

[634] Auch in diesem Punkt paßt Plotins Vergleich aus VI, 7, 7, 8–16, wenn man sich vor Augen hält, daß eine vorläufige Skizze auf einem Wachstäfelchen dazu bestimmt ist, innerhalb nicht allzu langer Zeit wieder herausgeglättet zu werden.

[635] Die Präposition ἐπί wird hier von Plotin so gebraucht, daß sie die Position von etwas bezeichnet, das im Zuge einer Ausdehnungsbewegung von innen nach außen zum Inneren hinzukommt, also zugleich auf ihm auflagert und von ihm abhängig ist.

Anders als HBT, die hier die Abfolge Eines – Geist – Seele annehmen,[636] scheint mir der Abschnitt wohl eher die Ellampsiskontinuität aus VI, 7, 6, 11–15 zu verdeutlichen.[637] Als Indiz für diese Interpretation führe ich die ontologische Viererstruktur an, die den Text bestimmt und ihre Entsprechung sowohl in VI, 7, 6, 11–15 wie auch, was den Bereich von der Seele bis zur Materie angeht, in VI, 7, 7, 8–16 findet, also in zwei Texten, in denen die Kontinuität der Formkräfte in lichtmetaphysischer Form erläutert wird.

Die folgende Tabelle soll diese Entsprechungen verdeutlichen:

VI, 7, 6, 11–15	VI, 7, 7, 8–11	IV, 3, 17, 12–21
ἄνθρωπος ἐν νῷ	—	κέντρον
τῷ δευτέρῳ (ἐλλάμπει)	προυπογραφή	κύκλος ἀπ' αὐτοῦ ἐκλάμπων
τῷ τρίτῳ (ἐλλάμπει)	ἐξεργαζομένη ψυχή	ἄλλος, φῶς ἐκ φωτός
ὁ ἔσχατος	τοῦτο, ᾧ προσῆλθε	ῥόμβος

Plotin kommt es in allen drei Texten nicht nur auf die Darlegung der Seins*kontinuität* an, sondern auch auf die Darstellung der zunehmenden Ausdifferenzierung der wirkenden Kräfte, die sich im Fall des Textes von IV, 3, 17 in der letzten Form als allzu große Fürsorge um die Gestalt des Körpers[638] konkretisiert. Als tragendes Funktionselement dieser Ausdifferenzierung aber hatten sich die Formkräfte erwiesen.

Der Text IV, 3, 5, 6–18 stützt diese Auffassung, nach der die lichtmetaphorische Ellampsis in ihrer Kombination mit einem Sphärenmodell als Veranschaulichung des Wirkens und der Kontinuität der Formkräfte zu verstehen ist. Plotin schreibt dem intelligiblen Bereich hier eine sehr ähnliche Struktur zu (allerdings fehlt die vierte Stufe, der Bereich des Körperlichen). Er beschreibt, wie aus den Logoi des Nous, die als dessen in einer Ganzheit aufgehobene Kraftaspekte aufzufassen sind, der Logos der Seele hervorgeht, der

---

[636] Siehe HBT, IIb 492.

[637] Wagner geht gleichfalls davon aus, daß Plotin mit dem Noetischen, nicht dem Einen beginnt (Metaphern 61–63). Als zusätzlichen Beleg für die Gleichsetzung von Nous und Mittelpunkt führt er III, 5, 2, 12 an. Auch wenn ich mich Wagner in diesem Punkt anschließe, folge ich seiner weiteren Zuweisung ontologischer Stufen zu Lichtsphären nicht, da Wagner keine Binnendifferenzierung der Logoi innerhalb der Seele annimmt. Als sprachliche Hinweise, die meine Vermutung stützen können, führe ich κατὰ λόγον in Z. 19 sowie ἐλλάμπει in Z. 18 und ἐλλαμπομένου in Z. 21 an. In ihrer Kombination weisen diese Begriffe auf den Vorstellungskomplex der Logos- und Ellampsiskontinuität und damit auf die mit ihr verbundene Differenzierung der Logoi in der Seele hin.

[638] Die Wendung τῇ τοῦ ἐλλαμπομένου ἀγλαίᾳ (IV, 3, 17, 20–21) macht es wahrscheinlich, an dieser Stelle von bereits oberflächlich gestalteter und somit körperlich strukturierter Materie auszugehen; vgl. I, 6, 8, 5–6, wo von den ἀγλαίας σωμάτων die Rede ist, und diese als „Abbild, Abdruck, Schatten" (HBT) charakterisiert werden.

sich gleichfalls in mehrere Teilaspekte entfaltet. In Verbindung mit IV, 3, 17 bedeutet dies, daß die νοές jeweils dem κέντρον in IV, 3, 17 entsprechen, weiterhin der Aspekt der Seele, der verharrt, der zweiten Lichtsphäre korrespondiert und die aus dem verharrenden Aspekt der Seele hervorgehenden Teilformkräfte (ἀπ' αὐτῆς λόγοι μερικοί, IV, 3, 5, 17–18) der dritten Lichtsphäre.[639] Insgesamt werden dabei die einzelnen Seelen zu Formkräften des Nous, die in Verbindung mit den zugehörigen noetischen Einzelaspekten, den Einzelnooi, stehen. Der Nous stellt somit als Ausgangspunkt das ontologische Zentrum der Entfaltungsbewegung dar.[640]

Diese Entfaltungsbewegung vollzieht sich auch im bildhaften κέντρον-ῥόμβος-Modell in IV, 3, 17 nach den grundsätzlichen ontologischen Mechanismen. Der niedrigere Aspekt wird in seiner Abhängigkeit von den höheren klassifiziert.[641] Deren Wirksamkeit bleibt jedoch erhalten und wird lediglich von Aspekt zu Aspekt spezifisch modifiziert und abgeschwächt,[642] womit sie der alles durchgreifenden Kraft des Einen innerhalb einer *per-se*-Kausalfolge nachgestaltet wird. Auch das Verhältnis der einzelnen Formkräfte in der jeweiligen Hypostase zu- und untereinander begreift Plotin als Kraftganzheit im bereits erläuterten Sinn (siehe IV, 3, 5, 11–14). Damit wird diese hypostasenübergreifende Struktur der Struktur der Binnendifferenzierung des Nous angenähert,[643] und somit bleibt trotz aller Differenzierung die Einheit *qua* einbettender Ganzheit erhalten.[644] Als dafür wesentliche Analogie hatte sich das Licht bereits bei Platon im Sonnengleichnis erwiesen.

In dieses Schema fügt sich auch der Bereich der unzulänglich strukturierten Materie ein. Das zeigt insbesondere IV, 3, 17, 12–21: Der räumlichen Metaphorik entsprechend wird er als außerhalb (ἔξωθεν, IV, 3, 17, 14) liegend bezeichnet.[645] Damit ist die absolute ontologische Randlage der Materie be-

---

[639] Zur differenzierten Binnenstruktur der Seele vgl. u. a. Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret 103–105.

[640] Plotin drückt dies in IV, 3, 5, 11–12 so aus: συναφεῖς [...] ἑκάστῳ.

[641] Für diesen Aspekt steht die Präposition ἐπί.

[642] Sprachlichen Ausdruck erhält diese Sichtweise durch den Plural ἐπὶ δὲ τούτοις in IV, 3, 17, 13: die dritte Sphäre ist abhängig von *beiden* vorhergehenden, während die zweite in ihrer Differenzierung nur vom Einzelnous abhängt, Plotin von ihr folglich in Z. 12 ἐπὶ δὲ τούτῳ schreibt.

[643] Besonders deutlich in den Z. IV, 3, 5, 13–14: τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον σῴζουσαι, μένει τε ἑκάστη ἓν καὶ ὁμοῦ ἓν πᾶσαι. Hier funktionalisiert Plotin das im Kraftbegriff begründete allgemeine Prinzip des Alles-Zusammt; s. o. Abschnitt II.1.5 zu V, 8, 9 u. V, 3, 5, 41–43, wo das „Zugleich" oder „Zusammt" als wesentliches Moment der inneren Struktur des Nous erörtert wurde.

[644] Dies konnte auch im Zusammenhang mit VI, 7, 6, 11–15 oben beobachtet werden.

[645] προσεχής in Z. 17 desselben Abschnitts nimmt diese metaphorische Ausdrucksweise auf.

zeichnet, die zugleich jenseits des Kraftstroms liegt und sich wesentlich von allem, was ontologisch über ihr steht, abgrenzt, die aber trotz ihrer ontologischen Differenz doch noch zu seinem Wirkbereich zählt.[646] Dem entspricht, daß dieser Sphäre jede eigene Lichthaftigkeit fehlt,[647] daß sie aber dem Licht gegenüber aufnahmefähig bleibt. Hier werden nur noch Lichtreflexe gespiegelt, die keinen wesentlichen Bestand besitzen.

Ergänzt wird diese lichtmetaphorische Beschreibung und Einstufung der Materie durch die ebenfalls schon bekannte Kontrastierung von Bewegung und Verharren, die Plotin einführt, indem er in Z. 16 die Sphäre der Materie mit einem ῥόμβος vergleicht. Die Annahme von HS, Plotin meine mit diesem Begriff eine geometrische Figur,[648] scheint mir nicht haltbar zu sein, da dem Vergleich dann die argumentatorische Funktion fehlen würde. Auch HBT, die unter ῥόμβος einen „Ring", also etwas dem κύκλος Ähnliches, vermuten,[649] erfassen meiner Ansicht nach nicht den Sinn des Vergleichs. Gemeint ist ein Kreisel oder ein kreiselnder Körper und dessen Bewegung,[650] die aus den zwei Komponenten eines ruhenden Zentrums und einer sich bewegenden äußeren Sphäre zusammengesetzt ist.

Plotin greift dabei möglicherweise auf ein platonisches Vorbild zurück:[651] Im *Staat* 436 d4–e6 beschreibt Platon das scheinbare Paradox des Kreisels: Bewegt, steht er doch in seinem Mittelpunkt[652] zugleich still. Von diesem Mittelpunkt sagt Platon in 436 e1, daß er ver- oder beharre. Genau dieses Verharren zeichnet bei Plotin das mit dem Nouslogos zu identifizierende „große Licht" aus.[653] Auch bei Plotin wirkt das ontologische Zentrum im Verharren nach außen und ist, gedacht als die Achse eines Kreisels, zugleich das, was den

---

[646] In VI, 7, 6, 15 bezeichnet Plotin die Materie deshalb als παρακείμενος, als das, was als Verschiedenes neben dem anderen, Höheren, liegt und einen eigenen Bezirk, χῶρος, ausmacht.

[647] οὐκέτι φωτός, Z. 14 und οἰκείου φωτὸς ἀπορίᾳ; Z. 15 stehen für den Bereich der Finsternis der Materie, in dem die lichthafte Formkraft der Seele letztendlich versiegt, s. o. Abschnitt II.2.3 zu IV, 3, 9, 22–27.

[648] HS II 35.

[649] HBT, IIb 492.

[650] Zu diesen Wortbedeutungen von ῥόμβος siehe LSJ 1574 s. v. A I 2 und II.

[651] Vgl. Blumenberg, Ästhetische und metaphorologische Schriften 308–311. Blumenberg beschreibt die analogische Entsprechung zwischen der Rotation einer Kugel (-oberfläche) um ihre Achse und des Verhältnisses des Geistes zu sich selber: Es besteht in dem Ineinander von Bewegung und Ruhe.

[652] Der von Plotin in IV, 3, 17, 12 verwendete Begriff κέντρον fällt bei Platon in 436 d6. In Verbindung mit ῥόμβος legt auch diese Parallele es nahe, ῥόμβος als Kreisel zu verstehen.

[653] Vgl. R. 436 e1 μενόντων mit IV, 3, 17, 18 φῶς μένον.

gesamten Kreisel in seiner Bewegung trägt.[654] So tritt neben oder unter die sich bewegende äußere Sphäre die verharrende Achse, die das Zentrum des Kreisels bildet und die darüber hinaus für das Bestehen der äußersten Sphäre wesentlich ist, wie die intelligiblen Entitäten für die Existenz und oberflächliche Strukturierung der Materie in der ihr eigentümlichen Bewegung und Veränderlichkeit unabkömmlich sind. Das unablässige Flüssig-Sein der Materie findet im Kreiselmodell in der Bewegung und damit Veränderlichkeit der äußersten Rundhülle seine Entsprechung, denn der Begriff ῥόμβος kann auch die kreisförmig wirbelnde Bewegung der Kreiseloberfläche bezeichnen.[655] So fügt sich das Kreiselmodell analogisch in die Lichtmetaphysik ein: Das Licht und damit der lichthafte Logos, der in seinem Verharren Bestand verleiht, ist darin der Achse und dem Mittelpunkt des Kreisels gleichzusetzen, während die Körper und die Materie demgegenüber in ihrer Abhängigkeit und Veränderlichkeit in der herumwirbelnden Kreiseloberfläche, dem ῥόμβος, ihr Analogon finden.

Der niedrigste Aspekt der Logoi nun teilt der materiellen Welt ihre Struktur mit. Er erhellt sie. Plotin veranschaulicht also auch in diesem Modell die strukturierende Wirkung des Höheren auf das Niedrigere durch die Wirkung des Lichtes.[656] Wie stark selbst dieser äußerste Ausläufer der seelischen Formkraft seinerseits noch vom Logos im Nous abhängig ist, betonen die Zeilen 18–21: In Zeile 18 wird die Überlegenheit des Nouslogos als μέγα φῶς, als großes Licht, hervorgehoben. Dieser Logos wirkt nach dem Modell einer Lichtquelle, dem das Energeiai-Schema zugrunde liegt. Er selbst wird als verharrende, wesentliche Energeia charakterisiert, aus der die nach außen heraustretende zweite Energeia als Glanz hervorgeht.[657] Aber auch diese Energeia, die zweite Sphäre, gibt ihre erhellende Kraft, ihre strukturierende Kraft weiter und wird damit zur ἐνέργεια τῆς οὐσίας, aus der nun die dritte Sphäre hervorgeht, die folglich als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας der zweiten und damit des zweiten Logos aufzufassen ist.[658] Dieser dritte Logos wird im Zuge der konsequent funktionalisierten Lichtmetaphysik als „Licht aus Licht" beschrieben.

---

[654] Von Plotin in IV, 3, 17, 17 mit κομίζεται ausgedrückt.

[655] Siehe LSJ 1574 s. v. II.

[656] Mit ἐναυγάζεται in IV, 3, 17, 18 nimmt Plotin den Begriff aus Z. 10–11 auf.

[657] Der Nouslogos als ἐνέργεια τῆς οὐσίας: μένον ἐλλάμπει in Z. 18. Höherer Seelenlogos als seine ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας: διήκει [...] ἐξ αὐτοῦ αὐγή, Z. 19.

[658] Über die zweite Sphäre schreibt Plotin: ἀπ' αὐτοῦ ἐκλάμπων, Z. 13 und verbindet anschaulich den doppelten Aspekt des zweiten Logos, der, hervorgebracht vom Nouslogos, nun seinerseits als beharrende Energeia eine weitere ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας hervorbringt.

Auch er wirkt noch als lichtartige, formende Kraft in Abhängigkeit von einer höheren.[659]

Die äußerste Sphäre wird zwar nicht mehr unmittelbar als ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας des vorhergehenden Logos bestimmt, kann aber aufgrund ihrer Lichtlosigkeit und Bedürftigkeit mit der Materie identifiziert werden,[660] von der ebenfalls gilt, daß sie als eine ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας ihr Vorhandensein einem Aspekt der Seele verdankt. Die Wirkungseffektivität auf diesen Bereich wird erwartungsgemäß eingeschränkt und von der Aufnahmekapazität der Materie und des Körpers abhängig gemacht.[661] Damit ist der aktive, negative Aspekt der Materie und des Körperlichen auf dieser systematischen Ebene veranschaulicht, nämlich die Tatsache, daß sich das Strukturlose, metaphorisch als Finsternis dargestellt, der Formung entzieht. Plotin wendet an dieser Stelle das bekannte ontologische Differenzierungsprinzip des δεκτικόν in seiner lichtmetaphysischen Form an.

In dieser Kombination von Licht- und Kreiselmetaphorik umfaßt IV, 3, 17, 12–21 alle wesentlichen Aspekte der Struktur der Seele, ihrer ontologischen Position und ihres Wirkens,[662] erläutert sie im Rahmen der Lichtmetaphysik und bettet sie über die so verdeutlichte Logoskontinuität in das Gesamtsystem ein. In diesem Kontext bleibt das Licht das funktionalste Beispiel der stofflosen, überräumlichen Kraft, die konstituierend und strukturierend wirkt und die zugleich die Möglichkeit zur Binnendifferenzierung aufweist.[663]

Dabei übernimmt Plotin für sein Lichtmodell bestimmte Momente der peripatetischen Lichtmodelle, deren Adaption besonders durch Platons Vorgabe vorbereitet und dadurch erleichtert wird, daß Licht eine Dynamis ist, die auf einen bestimmten Wirkbereich einwirkt. Auf diese Weise kann Plotin sein eigenes Modell, das Licht als Kraft versteht und das auf dem Energeiai-Schema basiert, in der Art erweitern, daß es ihm zum universalen Erklärungsmodell, zur absoluten Metapher wird. Sein Lichtmodell ist modular aufgebaut: Das Grundmodul bildet die auf Platon und Aristoteles basierende Ener-

---

[659] Beierwaltes bezieht das „Licht aus Licht" dieser Stelle auf Geist und Seele (Plotins Metaphysik 102) und verfehlt dabei meiner Ansicht nach Plotins Absicht, in IV, 3, 17 das Verhältnis von Formkräften *per analogiam* zu verdeutlichen. Dabei geht Beierwaltes von der Reihung Eines – Geist – Seele – Materie aus. φῶς ἐκ φωτός läßt sich aber nach dem Text Plotins nur auf die dritte Sphäre beziehen, die für den unteren Seelenlogos steht, nicht aber auf den Geist, denn der ist in diesem Fall μέγα φῶς.

[660] οὐκέτι φωτός, Z. 14 und οἰκείου φωτὸς ἀπορίᾳ, Z. 15.

[661] ὅσον [...] ἐναυγάζεται; IV, 3, 17, 17–18.

[662] Zugleich kann man IV, 3, 17, 12–21 als Konkretisierung und Verdeutlichung der Passage II, 9, 2, 11–13 lesen, auch wenn die Schrift II, 9 nach IV, 3 entstanden ist.

[663] Prägnant in dieser Hinsicht auch II, 3, 18, 19–22.

geiai-Vorstellung. Dieses Modul kann aufgrund seiner „Ausbaumöglichkeiten" durch verschiedene peripatetische Erweiterungsmodule aufgestockt und an spezifische Aufgaben angepaßt sowie mit anderen Modellen, z. B. biologischen, kombiniert werden. Diese modulare und damit hoch anpassungsfähige Auffassung vom Licht ermöglicht es Plotin, trotz verschiedener ontologischer oder metaphysischer Probleme das Licht in Vergleichen und Analogien zu funktionalisieren. „Licht" wird so zu *der* Darstellungsform einer metaphysischen Kontinuität, die, begründet in einigen wenigen Strukturelementen, die Einheit des plotinischen Systems bei aller Differenziertheit ausmacht. Es ist, verstanden als Kraft, „die Klammer des Systems"[664]. Das wird insbesondere daran deutlich, daß sich – gründend auf die Lichtmetaphysik – die Seele und die Formkräfte harmonisch in die gesamte Metaphysik Plotins einfügen. Das Licht verdeutlicht nicht nur als Abfolge von Lichtquellen oder Lichtsphären die hierarchische Stufung im Seinskontinuum, sondern zugleich die Binnendifferenzierung der jeweiligen Hypostasen und die Abhängigkeitsverhältnisse der einzelnen Strukturmomente sowie der Binnenaspekte der jeweiligen Hypostasen untereinander, die aber immer in die eine Kraft, in das vom Einen ausgehende Licht, eingebettet bleiben.

Selbst die Materie, die eigentlich außerhalb des Kontinuums steht, findet als Skotos, als Abwesenheit von Licht, ihre Standortbestimmung im Verhältnis zu diesem Kraftstrom, den sich Plotin nicht anders denn als Licht vorstellen konnte.[665]

Im Hinblick auf die sich nun anschließende Untersuchung, die dem religiös ausgerichteten Neuplatonismus des Iamblich und seiner „Nachfolger" zugewendet ist, scheint es sinnvoll, noch einmal an die Aspekte von Licht- und Kraftmetaphysik zu erinnern, die von Platon bis Plotin im gegenseitigen Explikationsverhältnis von Licht und Kraft wurden und die meiner Ansicht nach für die mit Iamblich einsetzende Entwicklung besondere Bedeutung besitzen.

Geht man davon aus, daß die neuplatonische Philosophie nun auch die Aufgabe zugewiesen bekommt, religiöse, im Rahmen der Theurgie vollzogene Verrichtungen und die daraus resultierenden Phänomene zu fundieren und zu erklären, erweisen sich besonders folgende Momente des metaphysischen Licht-Kraftmodells als fruchtbar und relevant:

1. Die Positionierung der Licht-Dynamis als vermittelnde in einer triadischen Struktur, die sowohl verwendet werden kann, um die einzelnen Hypo-

[664] Buchner, Möglichkeitslehre 139.

[665] Vgl. V, 2, 2, 26–29, wo Plotin die Struktur seines Systems in diesem Sinn zusammenfaßt.

stasen in sich binnenzustrukturieren, als auch, z.T. auf diesen Strukturen fußend, die Wirkung des Göttlichen auf die stoffliche Welt zu erklären.

2. Der Zusammenhang zwischen Dynamis und dem ihr zugehörigen, aufnehmenden Prinzip. Auch dieses Theorem wird gebraucht, um das Wirken des Göttlichen auf das menschliche Bewußtsein und dessen kognitiven Apparat zu erläutern.

Das methodische Vorgehen in diesem Abschnitt ist dabei notwendig spekulativ und konstruierend: So ist zunächst aus stark mythisch-religiös geprägten Texten der Ansatz einer philosophischen Systematik zu gewinnen.[666] Diese ist dann auf einen Sachverhalt anzuwenden, der als von diesen Texten zu erklärender und in ihnen reflektierter außerhalb dieser Texte liegt. Auch dieser Sachverhalt, das chaldäische Inkubationsritual als Inkubation und der mit ihm verbundene Bewußtseinszustand, muß seinerseits aus schriftlichen Darstellungen rekonstruiert werden. Auch wenn dieses Vorgehen problematisch ist, erweist es sich doch als sinnvoll, um dem Gehalt der Texte und den in ihnen verwendeten metaphysischen Modellen gerecht zu werden.

Zunächst sind also die grundlegenden metaphysischen Strukturen zu extrapolieren, die dann in ihrer Anwendung betrachtet werden sollen.

[666] Schon dieses Vorgehen kann man als der Textgattung unangemessen werten, wie es z. B. Kingsley in seinem Buch *Reality* wiederholt betont.

III Die Fortsetzung der Licht- und Kraftmetaphysik bei Iamblich

Iamblich folgt in der Reihe der bedeutenden Neuplatoniker nach dem „Begründer" Plotin und dessen Nachfolger Porphyrios an dritter Stelle. Seine konsequente Integration religiöser Aspekte in den Neuplatonismus markiert gegenüber seinen beiden Vorgängern eine Art Paradigmenwechsel,[1] der für die Entwicklung des späteren Neuplatonismus bestimmend bleibt.[2] Die ontologische und epistemologische Abwertung der menschlichen Seele bedingt bei Iamblich die Notwendigkeit, den Aufstieg zur Erkenntnis durch religiöse Rituale zu sichern, die er deshalb in sein philosophisches System integriert.[3] Diese fundamentale Neuorientierung rechtfertigt die Einbeziehung Iamblichs in den Rahmen der vorliegenden Untersuchung. Dabei wende ich mich genauer der Frage zu, in welchen Kontexten Iamblich den Komplex aus Licht und Kraft funktionalisiert, ob es zu wesentlichen Modifikationen der vorausliegenden Tradition kommt und ob sich für bestimmte Strukturen Kontinuitäten erkennen lassen.

Die Form der Religiosität, die Iamblich dabei mit der Philosophie des Neuplatonismus verflicht, wird als Theurgie bezeichnet.[4] Ihr Ziel ist es, eine

---

[1] Diese Verschiebung manifestiert sich am deutlichsten in der Stellung der Seele, die Iamblich anders als Plotin für vollständig „gefallen" hält. Siehe Shaw, Theurgy 13–17, Stäcker, Stellung 113–114 und Finamore / Dillon (edd.), Iamblichus De anima 14–16. Eine Übersicht darüber, wie Iamblichs Integration des Religiösen im Laufe der Zeit bewertet wurde, findet sich bei Stäcker, Stellung 18–26.

[2] Einen Überblick über diese Entwicklung bietet Stäcker, Stellung 14; siehe auch Schibli, Hierocles 108.

[3] Siehe Shaw, Theurgy 14–17.

[4] Zum Begriff „Theurgie" verweise ich auf den Artikel im Hist. Wört. Phil. Bd. 10 Sp. 1179–1183 s. v. Theurgie; Shaw, Theurgie 4–6 und Cremer, Chaldäische Orakel 19–36, der auch auf die Unterschiede zwischen Theurgie und Goetie eingeht. Grundlegend bleibt Lewy, Oracles[2] 461–464. Majercik, Oracles 21–46, bes. 40–41 und Johnston, Hekate 76–89 gehen dabei ausführlich auf eine vor diesem Hintergrund mögliche Differenzierung in eine niedrigere Form der Theurgie, die sich gleichsam mit verschiedenen rituellen Handlungen begnügt, und eine höhere Form der rein kontemplativen Vereinigung mit dem Göttlichen ein. Unten Ab-

Einheit mit dem Göttlichen herzustellen. Dies gelingt durch ein initiatorisches Ritual, dessen Zielpunkt eine Art schamanistischer Trance ist, die die Form einer Epiphanie des Göttlichen annehmen kann. Im Verlauf dieses Rituals können auch Techniken zum Einsatz kommen, die helfen sollen, diesen veränderten Bewußtseinszustand herbeizuführen. Theurgie scheint in diesem Sinne für Iamblich eine facettenreiche Art des rituell-religiösen Aufstiegs zum Göttlichen gewesen zu sein, den es in allen seinen Aspekten philosophisch zu stützen galt.[5] U. a. diesem Zweck dient auch Iamblichs umfangreichstes vollständig erhaltenes Werk, *De Mysteriis*[6]. Es entstand in einem Kontext religiöser Vielfalt und Spannung, der für die Spätantike und ihren Synkretismus aus orientalischen Einflüssen, Gnosis und Christentum bezeichnend ist.[7]

Iamblich gibt *De Mysteriis* die Form eines Antwortschreibens, in dem er in der Gestalt eines ägyptischen Priesters mit Namen Abammon auf einen Brief eingeht, in dem Porphyrios einem Ägypter mit dem Namen Anebo gegenüber seine Bedenken und Zweifel hinsichtlich von Theurgie und Mantik darlegt. So kann sich Iamblich als Vermittler der heiligen Orakellehre stilisieren und sich literarisch in eine Reihe mit großen Weisheitslehrern wie Pythagoras, Empedokles, Platon und auch den Verfassern der Chaldäischen Orakel, die als Begründer der Theurgie galten, stellen.[8] *De Mysteriis* gehört damit zur Gattung der sogenannten ἀπορίαι-καὶ-λύσις-Literatur mit eindeutig apo-

---

schnitt III.4.2.2 zu OC Frg. 206 versuche ich zu zeigen, daß es mir sinnvoller scheint, von verschiedenen Stufen eines einzigen Rituals zu sprechen. Grundsätzlich übernehme ich die allgemeine Definition, die Majercik, Oracles 20 gibt. Sie betont, daß die Theurgie zwar magische Praktiken einsetze, sich ihr Ziel aber von der Magie unterscheide, da es mit der Reinigung und der Erlösung der Seele der Religion zugehöre. Zudem betone die Theurgie die passive Haltung des Menschen und seiner Seele gegenüber der Gottheit: "Theurgy certainly appropriates many of the techniques familiar to the magician, but its purpose is quite different: [...] theurgy has a specific religious or salvific end, namely, the purification and salvation of the soul. [...] In addition, and most importantly, theurgy emphasizes a passive attitude towards the gods [...]."

[5] Vgl. Johnston, Hekate 78. Zur Begründung des rituell-technischen Charakters der Vereinigung mit dem Göttlichen durch die ontologische Abstufung der Seele siehe Stäcker, Stellung 168–172 und Shaw, Theurgy *passim*.

[6] Zum Titel, der nicht der Originaltitel ist, siehe Hopfner, Geheimlehren S.V und Des Places, De Mysteriis 6–7.

[7] Zur religiösen Vielfalt im besagten Zeitraum siehe Valantasis, Late Antiquity 4–11. Shaw, Theurgy 4–15 stellt die gegensätzlichen soteriologischen Positionen heraus, die sich bis zu diesem Zeitraum im Rahmen des Platonismus entwickelt hatten: asketische Entsagung von der Welt oder rituelle Integration kosmischer Zusammenhänge im Rahmen der Theurgie.

[8] Sprachlichen Ausdruck findet diese Selbststilisierung in Iamblichs Verwendung des Verbs παραδιδόναι, das die Vermittlung und Weitergabe heiliger Lehren bezeichnet, siehe Cremer, Chaldäische Orakel 11 und Lewy, Oracles[2] 445.

logetischen Tendenzen.[9] Diese thematische Schwerpunktsetzung zugunsten religiöser Apologetik zieht in *De Mysteriis* jedoch einen Mangel an philosophischer Systematisierung nach sich.[10] Daher empfiehlt es sich, bei der Deutung dieser Schrift die Kommentarfragmente Iamblichs zu den platonischen Dialogen[11] sowie die Iamblich-Auslegungen und thematisch nahestehende Texte späterer Neuplatoniker zu berücksichtigen. Weiter sind stark religiös geprägte Texte, die von Iamblich und späteren Neuplatonikern als „heilige Texte" angesehen wurden und großen Einfluß auf sie besaßen, in die Erörterung einzubeziehen.[12] Besondere Beachtung verdienen dabei die sogenannten Chaldäischen Orakel, da in ihnen die Theurgie sowohl in theoretischer wie praktisch-ritueller Form entwickelt worden ist. Iamblichs Legitimation der Theurgie, wie er selbst sie versteht, wird wesentlich von seiner Vorstellung der Anwesenheit der Götter in der Welt bestimmt. Aus diesem Grunde untersuche ich im folgenden nach einer Analyse der Funktionalisierung von Licht und Kraft in den verschiedenen Bereichen des Intelligiblen den Zusammenhang dieses Lichtmodells Iamblichs mit seinen Vorstellungen von der Interaktion des Göttlichen mit der stofflichen Welt exemplarisch und unter Berücksichtigung der religiösen Praxis.

Ausgehend von einer grundlegenden Analyse des zentralen Strukturbegriffs der Geeignetheit (ἐπιτηδειότης), dem damit verknüpften Ousia-Dynamis-Energeia-Schema und einer darauf aufbauenden Beschreibung der metaphysischen Natur des Lichtes und einiger seiner zentralen Eigenschaften im Bereich des Intelligiblen, wird der Versuch unternommen, diese Vorstellungen durch Überlegungen zu den Texten der Chaldäer und dem chaldäischen Initiationsritual zu stützen, was einen Einblick in die Synergie zwischen abstrak-

---

[9] Siehe Cremer, Chaldäische Orakel 1.

[10] Siehe Nasemann, Theurgie 17 und 252–253.

[11] Nach Dillons Rekonstruktion der verschiedenen Phasen des literarisch-philosophischen Schaffens von Iamblich gehört *De Mysteriis* zum Ende der ersten, der pythagoräisch-hermetischen Periode, die bis ca. 280 n. Chr. andauerte. Seine Kommentarwerke zu Platon sind der zweiten Periode (280–305) zuzurechnen, die unter dem Einfluß des Porphyrios stand. Sie sind wohl seiner eigenen Lehrtätigkeit entsprungen. Da wesentliche Punkte der Philosophie Iamblichs wie das οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια-Schema bereits in *De Mysteriis* Verwendung finden, s. u. Abschnitt III.5.1 zu Myst. I, 9, 30 und öfter, in der Kommentarliteratur jedoch – soweit rekonstruierbar – zum ersten Mal explizit formuliert werden, gehe ich davon aus, daß Iamblich die Hauptpunkte seines „Systems" schon zu Zeiten von *De Mysteriis* besaß, sie aber den Ansprüchen der Literaturgattung folgend nicht explizieren mußte. Daher scheint es mir legitim, systematische Überlegungen aus späteren Werken zur Analyse von *De Mysteriis* heranzuziehen.

[12] Zur Bedeutung dieser Art von Texten für Iamblich s. z. B. Dillon, Fragmenta 23–24 und 28 und Cremer, Chaldäische Orakel 9–11, bes. 10 Anm. 22. Cremer hebt in seiner Monographie insgesamt detailliert die Bedeutung der Chaldäischen Orakel für *De Mysteriis* hervor.

ter philosophischer Reflexion und religiöser Praxis gewährt.[13] Aufbauend auf diesen Ergebnissen werde ich dann die Funktion des Lichtes im Rahmen der Photagogie und der Theorie des Seelengefährts (des ὄχημα) bestimmen.[14]

Zu Beginn ist jedoch ausgehend von der Intention der Schrift *De Mysteriis* zu fragen, wie sich Theurgie von ihrem Ziel her theoretisch-philosophisch rechtfertigen läßt und was daraus hinsichtlich der Vorstellungen Iamblichs vom Licht im Bereich des Intelligiblen abgeleitet werden kann.

III.1 Licht als Kraft und die metaphysische Legitimation von Theurgie

Iamblich muß von einer Welt ausgehen, die von einer guten und göttlichen Kraft durchwirkt wird, denn erst dann können die theurgischen Rituale, die die vereinzelten Kräfte der körperlich-stofflichen Welt nutzen, um die Gunst der Götter zu wirken, in seinem System als legitimiert gelten.[15] In Buch 10 von *De Mysteriis* zieht er ein Fazit hinsichtlich des Wirkungsgrades der Theurgie zur Erlangung von Glückseligkeit. In X, 6, 292, 5–17 kommt er dabei zu einem Ergebnis, das Rückschlüsse auf sein Verständnis der metaphysischen Struktur des Noetischen als Kraft erlaubt, die die folgenden Überlegungen grundsätzlich vorbereiten:

> Ἐπειδὰν δὲ κατ' ἰδίαν ταῖς μοίραις τοῦ παντὸς συνάψῃ καὶ ταῖς διηκούσαις δι' αὐτῶν ὅλαις θείαις δυνάμεσι, τότε τῷ ὅλῳ δημιουργῷ τὴν ψυχὴν προσάγει καὶ παρακατατίθεται, καὶ ἐκτὸς πάσης ὕλης αὐτὴν ποιεῖ μόνῳ τῷ ἀιδίῳ λόγῳ συνηνωμένην· οἷον, ὃ λέγω, τῇ αὐτογόνῳ καὶ τῇ αὐτοκινήτῳ καὶ τῇ ἀνεχούσῃ πάντα καὶ τῇ νοερᾷ καὶ τῇ διακοσμητικῇ τῶν ὅλων καὶ τῇ πρὸς ἀλήθειαν τὴν νοητὴν ἀναγωγῷ καὶ τῇ αὐτοτελεῖ καὶ τῇ ποιητικῇ καὶ ταῖς ἄλλαις δημιουργικαῖς δυνάμεσι τοῦ θεοῦ κατ' ἰδίαν συνάπτει, ὡς ἐν ταῖς ἐνεργεί-

[13] Diese Synergie läßt sich verstehen aus dem Bemühen neuplatonischer Philosophen, „die metaphysische Seinslehre im Gefolge Platons zum Beziehungssystem, das das Dunkel der Mysterien aufhellen soll", zu nutzen, s. Burkert, Antike Mysterien 71 und u. Abschnitt III.4.1.

[14] Von grundlegender Bedeutung sind dabei die Arbeiten von Finamore, Stäcker und Nasemann, die z.T. in ebenso detaillierter wie ausführlicher Weise auf die Einbindung von Licht in Iamblichs Ontologie eingegangen sind und deren Ergebnisse meinen Untersuchungen zugrunde liegen. Allerdings können ihre Beobachtungen sowohl hinsichtlich der allgemeinen von Iamblich verwendeten ontologischen Mechanismen, des systematischen Zusammenhangs dieser mit der Lichtmetaphysik und besonders deren peripatetischen Elementen als auch hinsichtlich des religiösen Hintergrundes, der alle diese Aspekte meiner Ansicht nach bei Iamblich mitbedingt, ergänzt werden.

[15] Siehe Shaw, Theurgy 10–24, bes. 16–17 und Nasemann, Theurgie 143–145.

αις αὐτῶν καὶ ταῖς νοήσεσι καὶ ταῖς δημιουργίαις τελέως ἵστασθαι τὴν θεουργικὴν ψυχήν. Καὶ τότε δὴ ἐν ὅλῳ τῷ δημιουργικῷ θεῷ τὴν ψυχὴν ἐντίθησιν.

Wann immer aber [dieser erste Weg zur Glückseligkeit die Seele][16] individuell mit den Teilen des Alls und mit den universellen göttlichen Kräften, die diese [Teile] durchdringen, verknüpft, führt [dieser Weg] die Seele dann [auch] dem universellen Demiurgen zu und vertraut sie ihm an und bewirkt, daß sie, außerhalb jeder Materie, allein dem unvergänglichen Logos vereint ist.

Das heißt, was ich meine,[17] ist, [dieser Weg] verknüpft [die Seele] individuell mit der sich selbst konstituierenden und selbstbewegten und alles emporhebenden und geisthaften und das All ordnend durchwaltenden und zur noetischen Wahrheit emporführenden und in sich selbst vollendeten und wirkenden [Kraft] und [auch] mit den anderen demiurgischen Kräften des Gottes, so daß die [jetzt] theurgisch wirkende Seele sich in deren Wirkungen[18] – sowohl den geistigen Wahrnehmungen als auch den Schaffungen – vollständig eingründet.

Und dann also fügt [dieser Weg] die Seele dem universellen demiurgischen Gott ein. (Myst. X, 6, 292, 5–17)

Der Textabschnitt ist zweigeteilt. Der erste Unterabschnitt umfaßt die Zeilen 5–9, der zweite die Zeilen 9–17. Die Einheit der argumentatorischen Linie wahrt Iamblich jedoch, indem er mit συνάπτει in Z. 14 συνάψῃ aus Z. 6 und damit die zentrale Wirkung von Theurgie wieder aufnimmt.

In den Zeilen 5–9 schildert Iamblich den Aufstieg[19] der Seele über die theurgisch instrumentalisierten Aspekte der Welt und die ihnen anwesenden Kräfte[20] zum umfassenden Demiurgen, dem überzeitlichen Logos. Er folgt also einer ontologischen und auch epistemologischen Aufwärtsbewegung[21], die im Göttlichen endet. Deutlich ist zu bemerken, daß der Seele als Objekt theurgischer Handlung etwas widerfährt und daß der Vorstellung einer Dynamis bei der Beschreibung der Verhältnisse im Göttlichen eine wesentliche Bedeutung zukommt. Dieser Dynamis-Aspekt wird im zweiten Teil des Abschnittes ausführlicher dargestellt und in seinem noetischen Bezirk entfaltet. Auffällig ist zunächst die formale Anlehnung an (orphische) Hymnendichtung,[22] so

[16] Das Subjekt des Satzes wird ergänzt aus Myst. 291, 11–12.

[17] Zu οἷον in diesem Sinne vgl. LSJ 1209 s. v.V 2 e.

[18] Die Übersetzung des Begriffs ἐνέργεια mit „Wirkung" rechtfertigt sich aus der Bedeutung der ἐνέργεια im Ousia-Dynamis-Energeia-Schema, dazu unten Abschnitt III.1.1.

[19] Siehe auch die Zeilen 17–18.

[20] Unten Abschnitt III.4.4 wird näher darauf einzugehen sein, daß die δυνάμεσι in Z. 7 wohl – chaldäischem Glauben entsprechend – Sonnenstrahlen, also Licht entsprechen. Erst nach der rituellen Vereinigung mit ihnen erfolgt der Aufstieg zum noetischen Bereich. Das Nacheinander wird deutlich durch das τότε in Z. 7 markiert.

[21] Im zweiten Abschnitt wird dieses Motiv mit τῇ [...] ἀναγωγῷ in Z. 11–12 fortgesetzt.

[22] Zur sprachlich-lautlichen Gestaltung des orphischen Hymnos siehe Morand, Hymnes orphiques 33 und bes. 61–68. Zum psychagogischen Effekt der Wiederholung vgl. Kingsley,

daß der Eindruck eines Prosahymnos mit psychagogischen Tendenzen entsteht, was dem Gegenstand der Beschreibung, dem Göttlichen als dem Ziel theurgischer Vereinigungsbemühungen, und der Intention des gesamten Werkes gut entspricht. Auf diese Weise explizieren die Zeilen 10–13 die Vorstellung von einem ganzheitlichen Demiurgen (τῷ ὅλῳ δημιουργῷ; Z. 7) als dem Endpunkt dieser Bewegung. Dabei wird der Fokus auf diesen Punkt durch die beinahe wörtliche Wiederholung ὅλῳ τῷ δημιουργικῷ θεῷ τὴν ψυχὴν in Z. 16–17 noch intensiviert.

Iamblichs Formulierung in Z. 11–12 läßt weiterhin vermuten, daß der Nous oder bestimmte Aspekte desselben das Ziel des Aufstiegs der Seele ausmachen, denn der Aufstieg soll bis zur „noetischen Wahrheit" hinaufführen. Da Iamblich jedoch in diesem Abschnitt nicht explizit Nous und ganzheitlichen Demiurgen gleichsetzt,[23] soll diese Gleichsetzung durch Heranziehen weiterer Textstellen gestützt werden. Im Anschluß daran beschreibe ich die Binnenstruktur dieses Nous sowie deren Verhältnis zu Plotins Lehren, um schließlich feststellen zu können, welche Stellung das Licht innerhalb dieser Struktur einnimmt. Darauf folgt eine Untersuchung der möglichen religiösrituellen Entsprechungen dieser philosophischen Vorstellung von Licht. Beide Aspekte zusammen führen abschließend zu einer erneuten Interpretation dieses Abschnittes.

Die Wendungen αὐτογόνῳ und αὐτοκινήτῳ in Z. 10 und αὐτοτελεῖ in Z. 12 des gerade besprochenen Abschnittes X, 6, 292 scheinen eine Nousvorstellung aufzunehmen, die Iamblich auch in Myst. VIII, 2, 262–263 vorträgt: besonders die Formulierungen τοῦ αὐτοπάτορος αὐτογόνου (261, 13), ἑαυτὸν ἐξέλαμψε und αὐτοπάτωρ (262, 3) sowie αὐτάρχης (262, 4) und αὐτὸν ἑαυτὸν νοοῦντα (263, 2), mit denen, wie 263, 1 zeigt, der Nous beschrieben wird, lassen darauf schließen. Die Synchronizität beider Passagen liegt in der reflexiven Struktur begründet, die nach Iamblich sowohl den ganzheitlichen Demi-

---

Wisdom 118–127, der auf die beschwörende Wirkung der Wiederholung hinweist. Iamblich benutzt hier die Wiederholung und die Alliteration: αὐτογόνῳ [...] αὐτοκινήτῳ [...] ἀνεχούσῃ (Z. 10) [...] νοητὴν ἀναγωγῷ [...] αὐτοτελεῖ (Z. 12) [...] δημιουργικαῖς (Z. 13) [...] νοήσεσι [...] δημιουργίαις (Z. 15) [...] ψυχὴν [...] δημιουργικῷ [...] ψυχὴν (Z. 16–17).

[23] Vgl. zu diesem Problem Nasemann, Theurgie 251 f. Bechtle differenziert die verschiedenen Demiurgen der späteren Neuplatoniker danach, welcher platonische Dialog dem jeweiligen Demiurgen-Typus zugrunde liegt (Bemerkungen 71–74). Als höchsten Demiurgen setzt er den „im Bereich der ersten noerischen Triade" an. (Bemerkungen 72). Meiner Ansicht nach ist der Demiurg in Myst. 292, 5–17 dem noetischen Bereich zugehörig, ist also noch höher anzusetzen. Vgl. auch Iamblich, *In Sophistam* Frg. 1 und Dillons Kommentar dazu, der zwar verschiedene Demiurgen annimmt, keinen davon aber mit dem Nous gleichsetzt (Fragmenta 245–247).

urgen als auch den Nous auszeichnet und die Iamblich besonders in 262, 2–263, 3 ausführlich darstellt.[24]. Darüber hinaus beschreibt er in einem Fragment seines *Timaios*-Kommentars den θεὸς δημιουργός auf eine Weise, die deutliche inhaltliche Entsprechungen mit der Beschreibung des Nous aus Myst. VIII, 2–3, 262–263 aufweist, so daß dieses Fragment an dieser Stelle zur systematischen Vorbereitung der Deutung von Myst. VIII, 2–3, 262–263 (s. u.) kurz interpretiert werden soll:

> τὴν ὄντως οὐσίαν καὶ τῶν γιγνομένων ἀρχὴν καὶ τὰ νοητὰ τοῦ κόσμου παραδείγματα, ὃν γε καλοῦμεν νοητὸν κόσμον, καὶ ὅσας αἰτίας προυπάρχειν τιθέμεθα τῶν ἐν τῇ φύσει πάντων, ταῦτα πάντα ὁ νῦν ζητούμενος θεὸς δημιουργὸς ἐν ἑνὶ συλλαβὼν ὑπ' ἑαυτὸν ἔχει.
>
> Die wahre Wesenheit und Prinzip der Werdenden und die noetischen Urbilder des Kosmos, den wir als noetischen Kosmos bezeichnen, und überhaupt die Ursachen, die, wie wir annehmen, all dem vorausliegen, was in der Natur existiert, alles das hat der demiurgische Gott, der jetzt gesucht wird, unter sich, indem er es in eins zusammenfaßt. (Iamb., In Tim. Frg. 34, Dillon)

Die Metaphorik des Zusammenfassens und Unter-sich-Habens, die Iamblich in diesem Fragment auf das Verhältnis zwischen demiurgischem Gott und noetischem Kosmos anwendet, deutet auf ein ontologisches Abhängigkeits- bzw. Kausalverhältnis hin, in dem die Abhängigkeit des ontologisch Untergeordneten zugleich als ein Strukturiert-Werden zu verstehen ist.[25] In diesem Sinne ist der Gott also die Ursache der strukturierten noetischen Ordnung, die er wie eine strukturstiftende[26] Ganzheit in sich umfaßt. Damit liegt eine Vorstellung vor, die an die Funktion des τὸ ὄν im platonischen Sonnengleichnis und in diesem Kontext an eine auf dem Dynamis-Begriff beruhende Ganzheit erinnert, die aufgrund der spezifischen Eigenschaften der Dynamis benutzt werden kann, um den Widerspruch zwischen Einheit und Vielheit zu

---

[24] Die Interpretation dieser Begriffe in ihrem Zusammenhang, den ich als Entwicklung auseinander verstehe, und die von Begriffen wie μονὰς ἐκ τοῦ ἑνός und προούσιος (262, 4–5) ausgeht, folgt unten in Abschnitt III.2. Dabei lege ich die Untersuchungen Stäckers zu diesem Thema zugrunde (Stellung, 40–41). Zuvor ist jedoch das diesen Zusammenhang fundierende Schema vorzustellen.

[25] Damit übernehme ich die Ergebnisse der Untersuchungen von Nasemann, die die philosophische Bedeutung dieser Begriffe bei Iamblich umfassend und unter Berücksichtigung der philosophiehistorischen Entwicklung analysiert hat (Theurgie 58–67). Siehe bes. Theurgie 60, wo Nasemann diese Vorstellung auf Aristoteles zurückführt. Vgl. auch Stäcker, der sich auf Nasemanns Ergebnisse beruft und sie um eine soteriologische Bedeutungskomponente ergänzt (Stellung 103).

[26] Siehe In Tim. Frg. 34, bes. 10–17 und 23. Iamblich beschreibt hier, wie das Verhältnis zwischen noetischer Ganzheit und den in ihr enthaltenen Teilen so zu verstehen ist, daß die Einheit des Kosmos Noetos gewahrt bleibt.

lösen (s. o. Abschnitt I.1 zur Funktion des τὸ ὄν im Sonnengleichnis und Abschnitt II.1.5 zur Schrift V, 8 Plotins). Da Iamblich dieses Verhältnis als das der Noeta[27] zu dem sie in sich ganzheitlich aufhebenden Gott beschreibt und dieser Gott nach den Überlegungen Plotins nur der Nous als δύναμις πᾶσα sein kann, ist anzunehmen, daß auch Iamblich mit „dem Gott" den Nous meint.

Eine andere Art, diese Struktur zu veranschaulichen, wählt Iamblich in Myst. 262–263, wo er die die Abhängigkeit innerhalb des ontologischen Verhältnisses in ein zeitliches Vorher-Nachher übersetzt, dessen Einheit durch die Reflexivität jedoch gewahrt bleibt.[28] Als Ergebnis dieser Stellenzusammenschau ist bisher festzuhalten, daß Ziel und abschließende Wirkung der Theurgie eine Verknüpfung mit dem Nous bzw. mit dem Nous als Dynamis[29] zu sein scheint. Dieser Nous stellt sich bisher dar als ein sich selbst konstituierendes Kraftgefüge, das hinsichtlich seiner einzelnen Aspekte noch näher zu bestimmen ist. Bevor also die Verbindung von Texten und religiöser Praxis, die sich in Iamblichs Theorie der chaldäischen Theurgie entfaltet, untersucht wird, möchte ich die metaphysischen Strukturen bzw. Schemata oder Modelle näher analysieren, die später das Fundament bilden sollen, das von Iamblich eben zu dem Zweck benutzt wird, ein praktisches Verfahren und die mit ihm verbundenen Phänomene zu erklären und zu legitimieren.

Einen ersten Ansatz für eine weitergehende, vorerst auf die Metaphysik beschränkte Analyse der Nous-Struktur Iamblichs bietet die Syntax des Satzes in Myst. 292, 14–16: in einem *Konsekutiv*satz beschreibt Iamblich, welche Folgen die Verbindung der Seele mit der Nous-Dynamis hat. Die Seele wird in diesem Fall der Nous-Dynamis derartig verbunden, daß sie sich deren Energeiai einfügen kann bzw. daß sie ihnen eingefügt wird. Die Satzkonstruktion verdeutlicht, daß Iamblich zwischen den Begriffen δύναμις und ἐνέργεια differenziert. Dieser Differenzierung gilt es nachzugehen und ihre Verbindung zur Binnenstruktur des Nous und zur Lichtvorstellung aufzudecken.

---

[27] Zudem spricht auch Iamblichs Formulierung, daß dieser demiurgische Gott die noetischen Urbilder in sich enthalte, dafür, ihn als Nous anzusehen und ihn nicht auf einer niedrigeren Ebene anzusetzen.

[28] Vgl. Lloyd, Anatomy 131–133. In Myst. VIII, 2, 262 bezeichnen besonders das Adjektiv προούσιος (Z. 5) und das Adverb προόντως (Z. 7) sowie das Subjekt ἀρχή (z. B. Z. 4 und 8) diese Art der Darstellung.

[29] So scheint auch des Places Iamblich zu verstehen, denn er ergänzt in seiner Übersetzung von 292, 5–6 das Substantiv „puissance" zum griechischen Artikel τῇ.

III.1.1 Die genauere Bestimmung von Funktion und Position der δύναμις

Um die Binnenaspekte des Nous besser zu verstehen, soll zunächst die Funktion der Dynamis bei Iamblich rekonstruiert werden. Zu diesem Zweck gehe ich von Iamblichs ἐπιτηδειότης-Konzept aus, das die diesbezüglichen Vorbilder Iamblichs erkennen läßt, über die wiederum die Verbindung zur ontologischen Position und Funktion der Dynamis und zur Lichtmetaphysik verständlich wird.

Im 4. Buch von *De Mysteriis* setzt sich Iamblich mit der Frage auseinander, ob nicht theurgische Riten als Götterzwänge angesehen werden müssen, d. h. ob sie nicht dem Theurgen eine unangemessene Macht über die Götter verschaffen. Verbunden mit dieser Fragestellung ist das Problem, daß der Theurge, wenn er diese Macht besitzt, göttliche Kräfte auch zu bösen Taten herbeirufen könnte. So stellt sich Iamblich die Frage nach der eigentlichen Ursache bzw. Begründung ungerechter oder böser Handlungen. Die Antwort läuft u. a. darauf hinaus, daß das, was für einen Teil eines Ganzen verderblich ist, durchaus zur Harmonie des Ganzen beitragen und daher nicht böse sein kann. Dieser Argumentation geht eine Darstellung des Verhältnisses des Alls als des Ganzen zu seinen Teilen voraus, aus der deutlich wird, daß Iamblich dieses Verhältnis ebenfalls als ein kraftartiges Einwirken auffaßt. Innerhalb dieser Darstellung erläutert er das Verhältnis von Dynamis und Energeia präziser:

> Ἀπ' ἄλλης τοίνυν αὖθις ὁρμώμενοι ὑποθέσεως τὰ σωματικὰ μέρη τοῦ παντὸς οὔτε ἀργὰ οὔτε δυνάμεως ἄμοιρα εἶναι τιθέμεθα, ἀλλ' ὅσῳ τελειότητι καὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχει τῶν ἡμετέρων, τοσούτῳ καὶ δύναμιν αὐτοῖς παρεῖναι μείζονα ἀποφαινόμεθα. Αὐτὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ ἕτερα δύναται καὶ ποιεῖ διαφερούσας τινὰς ἐνεργείας· δύναται δὲ καὶ πρὸς ἄλληλα πολὺ δήπου πλείονα ἀπεργάζεσθαι. Καὶ δῆτα καὶ εἰς τὰ μέρη καθήκει τις ἀπὸ τῶν ὅλων ἡ μὲν συμπαθὴς καθ' ὁμοιότητα τῶν δυνάμεων ἡ δὲ κατ' ἐπιτηδειότητα τοῦ ποιοῦντος πρὸς τὸ πάσχον πολυειδὴς ποίησις.
>
> Wenn wir nun wiederum von einem anderen Ansatz ausgehen [nämlich das Böse aus dem Verhältnis vom Ganzen zu seinen Teilen zu erklären], dann setzen wir fest, daß die körperlichen Teile des Alls[30] weder wirkungslos noch der Kraft unteilhaftig sind, sondern wir behaupten, daß in demselben Maße, in dem sie unsere [Körper (-teile)] an Vollkommenheit, Schönheit und Erhabenheit / Macht übertreffen, ihnen in demselben Maße eine größere Kraft anwesend ist. Sie vermögen nun einerseits für sich je anderes und wirken so verschiedene Wirkungen. Andererseits vermögen sie auch im Bezug aufeinander zweifellos wesentlich mehr zu wirken. Es kommt also wahrlich eine sich in ihrer Wirkung manifestierende Kraft (ποίησις) vom All auf die [einzelnen] Teile hinab; einmal ist sie hinsichtlich der Ähnlichkeit der [Einzel-] Kräfte [in sich harmonisch], zum anderen fällt sie aber hinsichtlich der Geeignetheit des Wirkenden bezüglich des Erleidenden vielgestaltig aus. (Myst. IV, 2, 191, 12–192, 3; Übs. nach Hopfner)

---

[30] Gemeint sind damit die Planeten, siehe Hopfner, Geheimlehren 125.

Hinsichtlich einer Bestimmung der metaphysischen Bedeutung der Dynamis und ihres Verhältnisses zur Energeia läßt sich aus diesem Textabschnitt folgendes ableiten: Jedem Himmelskörper wohnt eine spezielle Dynamis inne (Z. 13–16), die wiederum als das Prinzip fungiert, das Energeiai ermöglicht (Z. 16–18). In diesem Verhältnis bestimmt Iamblich die Energeia als Wirkung: Dynameis konkretisieren sich also in ihren Energeiai als ihren Wirkungen: ποιεῖ [...] ἐνεργείας (Z. 17–18) und καθήκει [...] ποίησις (192, 1–3). Iamblich unterscheidet das, was eine Wirkung wirkt, die Dynamis, von der Wirkung selbst, der Energeia, die von dieser Dynamis hervorgebracht wird. Dabei erinnern Iamblichs Formulierungen an Plotin II, 5, 2, 33–34:[31] τῇ δὲ δυνάμει, ὃ δύναται παρ' αὐτῆς, ἡ ἐνέργεια des Plotin-Textes könnten in Myst. IV, 8, 191, 17–18 rezipiert sein: [...] δύναται καὶ ποιεῖ [...] ἐνέργειας. Im Rahmen des plotinischen Energeiai-Schemas konnte die Dynamis die Funktion der wesenhaften Energeia übernehmen und aus sich die zweite Energeia als das, was Wirkung erzielt, hervorbringen.[32] Wie Plotin muß also auch Iamblich mit der Vorstellung einer aktiven Dynamis arbeiten, die sich bis auf Platons *Politeia* zurückverfolgen ließ.[33]

Daß Iamblich sich möglicherweise direkt auf Platon bezieht, legt seine Junktur von δύναται [...] ἀπεργάζεσθαι (191, 18–19) nahe, die mit Platon, R. 477 c 9–10 zu vergleichen ist: [...] δυνάμεως δ' εἰς ἐκεῖνο βλέπω [...] καὶ ὃ ἀπεργάζεται. In beiden Fällen liegt die Verbindung von Dynamis und Wirken vor, das in beiden Fällen mit demselben Verb – ἀπεργάζεσθαι – beschrieben wird.

III.1.2 Das ἐπιτηδειότης-Modell

Nicht minder deutlich tritt der Bezug auf Platon hervor, wenn man das Prinzip untersucht, das nach Iamblich das Verhältnis zwischen Wirken und Wirkung und damit die Differenzierung der Wirkungen erklären soll: Es handelt

---

[31] S. o. Abschnitt II.1.3 zu V, 4, 2, 26–33 u. II, 5, 2, 33–34.

[32] S. o. Abschnitt II.1.3 zu II, 5, 2, 33–34. Stäcker gibt zwar im Zusammenhang mit der Vorstellung einer doppelten Energeia einen Hinweis auf das Schema Plotins, verfolgt aber diesen Hintergrund nicht weiter (Stellung 59 Anm. 180). Zu beachten ist, daß Plotins zweite Energeia als das, was eine Wirkung erzielt, nicht ohne weiteres mit Iamblichs Energeia, die die Wirkung selbst bezeichnet, gleichgesetzt werden darf.

[33] S. o. Abschnitt I.1. Stäcker stellt sich ebenfalls die Frage nach einer „δύναμις vornehmlich in aktivem Sinne" (Stellung 52), beantwortet sie jedoch, indem er Plotin und Proklos untersucht, ohne auf R. 477 b–c einzugehen. Vor diesem Hintergrund läßt sich Prokl., Inst. § 79, 21–22 ebenfalls als Rezeption des platonischen Modells ansehen (Proklos-Stellen bei Stäcker, Stellung 56 und 56 Anm. 170).

sich dabei um die Entsprechung bzw. Geeignetheit (ἐπιτηδειότης) des Wirkenden hinsichtlich des Leidenden (192, 2–3).[34] Auch hier kann aufgrund struktureller Äquivalenzen Platons *Politeia* 477 c–d als ursprüngliches Vorbild angenommen werden. Bereits Platon unterscheidet bei jeder Dynamis deren Wirkung und das, worauf sich die Dynamis in ihrem Wirken richtet, also das, was dieses Wirken empfängt und was in diesem Sinne affiziert wird. Auf Iamblich übertragen bedeutet das, daß sich der ὃ-ἀπεργάζεσθαι-Aspekt der Dynamis Platons bei Iamblich im τοῦ-ποιοῦντος-Aspekt der Geeignetheit wiederfindet.[35] Platons ἐφ' ᾧ bzw. ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένη hingegen, mit dem er den eigentlichen Funktions- oder Wirkbereich einer Dynamis bezeichnet, findet Eingang in den τὸ-πάσχον-Aspekt der Geeignetheit Iamblichs.[36] Die beiden Merkmale, die Platon dazu dienen, einzelne wirkende Kräfte voneinander zu unterscheiden, integriert Iamblich also in sein Konzept der Geeignetheit, das ihm ebenfalls dazu dient, wirkende Kräfte zu differenzieren. Dieses Konzept ermöglicht es Iamblich, die Einheit der wirkenden All-Kraft (ἡ μὲν συμπαθής, 192, 1) bei gleichzeitiger Vielfalt ihrer Wirkungen (ἡ δὲ πολυειδὴς ποίησις) zu bewahren. Damit ergibt sich folgendes Zwischenergebnis: Die Dynamis Iamblichs bringt eine Wirkung (ἐνέργεια) hervor. Dieser Prozeß kann nach dem Vorbild des Energeiai-Schema Plotins verstanden werden,

---

[34] Gersh, From Iamblichus to Eriugena 37–38 hebt die systematische Bedeutung dieses Konzepts für die Ontologie des späteren Neuplatonismus hervor und geht auch kurz auf dessen Implikationen im religiösen Kontext ein, allerdings ohne sich den Zusammenhängen mit der Kraft- und Lichtmetaphysik näher zu widmen. Im Anschluß daran betont Nasemann die Bedeutung der ἐπιτηδειότης für die Integration theurgischer Praktiken in die neuplatonische Philosophie (Theurgie 258–265). Shaw hebt diese Bedeutung ebenfalls hervor, geht aber auch auf die Entwicklung dieses Konzepts ein: Seiner Ansicht nach wird es von den Neuplatonikern aus Aristoteles übernommen und *per analogiam* auf die Befähigung zur mystischen Erfahrung übertragen (Theurgy 86–87). Die peripatetische Vorstellung der Geeignetheit einer Potentialität hinsichtlich einer spezifischen Aktualisierung modifizieren die Neuplatoniker meines Erachtens nach zu einem Konzept, das die Verhältnisse innerhalb einer in drei Aspekte untergliederten Entwicklung beschreibt, die als ontologische Entfaltungsbewegung verstanden wird.

[35] Siehe Myst. IV, 8, 192, 2–3: ἡ δὲ κατ' ἐπιτηδειότητα τοῦ ποιοῦντος πρὸς τὸ πάσχον πολυειδὴς ποίησις.

[36] Nasemann, Theurgie 113–117 gibt einen Überblick über die bisherigen Interpretationen der ἐπιτηδειότης bei Iamblich: Die bei ihr angeführten Ansichten von Reinhardt und Theiler halte ich mit Nasemann für verfehlt, weil Iamblich dieses Konzept auch auf göttliche oder intelligible Kräfte anwendet und nicht, wie Reinhardt und Theiler voraussetzen, auf stoffliche Substanzen. Probleme bereitet der bisherigen Forschung besonders der aktivische Aspekt der ἐπιτηδειότης. Nasemann führt als mögliches Vorbild, das dieses Problem lösen helfen soll, Porphyrios an, bei dem sich beide Aspekte der ἐπιτηδειότης finden. Platon erwähnt sie nicht, obwohl die von ihr vorgeschlagene Porphyrios-Stelle deutliche Anklänge an das Sonnengleichnis der *Politeia* aufweist, das letztendlich die Dynamis-Definition aus 477 b–d voraussetzt, wie ich oben in Abschnitt I.1 zu zeigen versucht habe.

wobei die Energeia Iamblichs *nicht* wie bei Plotin die nach außen gerichtete Wirkkraft bezeichnet, sondern bereits die kraftartige Wirkung der Dynamis. Diese Art einer aktiven oder wirkenden Dynamis kann grundsätzlich bis auf die platonische Dynamis-Definition der *Politeia* zurückgeführt werden. Ebenso wie Platon diese Dynameis hinsichtlich ihres Wirkens einerseits und ihres Wirkbereichs andererseits differenziert, bestimmt auch Iamblich die Realisierung einer Dynamis in ihrer Wirkung unter Berücksichtigung zweier Aspekte: dem des Wirkens selbst und dem des Leidens- bzw. Affiziert-Werdens, also dem Empfangen des Wirkens. Diese beiden Aspekte müssen einander entsprechen, wie auch bei Platon Wirken und Funktions- oder Wirkbereich miteinander korrespondieren. Diese Korrespondenz expliziert Iamblich im ἐπιτηδειότης-Konzept, das für die philosophische Legitimation der praktisch-kultischen Theurgie unabdingbar ist. Er hat damit nach dieser Rekonstruktion die zweite Energeia aus Plotins Schema unter konsequenter Anwendung der unterscheidenden Merkmale der Dynamis-Definition Platons ausdifferenziert und dabei zugleich die wesentlichen Momente beider Vorstellungen übernommen. Zugleich ist damit eine auf lichtmetaphysische Überlegungen zurückgreifende (Religions-) Philosophie kraftmetaphysisch fundiert.

III.1.3 Das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema

Während damit im Zuge der Beantwortung der Frage nach der inneren Struktur der Aspekt der zweiten, hervorgehenden Energeia des plotinischen Schemas von Iamblich theurgiespezifisch hinreichend modifiziert ist und so zugleich die Stellung der Dynamis gegenüber der ihr zugehörigen Energeia bestimmt werden konnte, fehlt bislang noch das Moment der wesenhaften Energeia, die bei Plotin die Position der in sich verharrenden Wesenheit innehat und die als deren Ursache die Kraft, die schließlich eine Wirkung erzielt, aus sich hervorgehen läßt. Wenn man ein Fragment aus Iamblichs Platonkommentaren heranzieht, läßt sich seine Dynamis-Konzeption in dieser Hinsicht vervollständigen. In einem bei Proklos überlieferten Fragment aus Iamblichs Alcibiades-Kommentar geht es darum, den Status der Dynamis in einem Kausalgefüge zwischen Ousia und Energeia zu bestimmen. Ausgehend von der speziellen Problematik der dämonischen Dynamis führt Iamblich die Möglichkeit, diese Dynamis zu erkennen, auf ein allgemeines Verhältnisschema zurück, das innerhalb seiner Metaphysik insgesamt grundlegende Bedeutung besessen zu haben scheint.[37]

[37] Dillon, Fragmenta 233 und Stäcker, Stellung 50–62 haben diese Bedeutung festgestellt

τὰς δὲ δυνάμεις αὐτῶν καὶ ἰδεῖν καὶ διασαφῆσαι ῥᾷον. ἀπὸ γὰρ τῶν ἐνεργειῶν, ὧν εἰσὶ προσεχῶς αἱ δυνάμεις μητέρες, καὶ αὐτῶν ἐκείνων ἐπαισθανόμεθα· μέση γὰρ ἡ δύναμίς ἐστι τῆς τε οὐσίας καὶ τῆς ἐνεργείας, προβαλλομένη μὲν ἀπὸ τῆς οὐσίας, ἀπογεννῶσα δὲ τὴν ἐνέργειαν.

Es ist aber eher möglich, die Kräfte [der Dämonen] sowohl zu sehen als auch anzuzeigen. Denn ausgehend von eben den Wirkungen, deren Kräfte [ihnen] unmittelbar als Mütter verbunden sind, erfassen wir auch jene [d. h. die Kräfte]. Denn die Kraft steht als Mittleres zwischen der Wesenheit und der Wirkung, denn sie wird einerseits aus der Wesenheit in die Welt gesetzt, bringt aber andererseits die Wirkung zeugend aus sich hervor. (Iamb., In Alc. Frg. 4, Dillon)

Wieder sind die beiden Vorbilder Plotin und Platon – die allerdings nicht die einzigen bestimmenden Faktoren ausmachen – erkennbar. Plotins Energeiai-Schema ermöglicht die Vorstellung einer dynamischen, zeugenden[38] Ousia, aus der eine wirkende Kraft hervorgehen kann. Aus dem platonischen Gedankengut übernimmt Iamblich, daß der Dynamis in diesem Gefüge die Mittlerfunktion zukommt.[39] Damit rezipiert er möglicherweise die Funktion des Lichtes, das von Platon als Dynamis verstanden wird, d. h. möglicherweise ein Moment, in dem ein Aspekt des Lichtmodells auf das allgemeinere Kraftmodell übertragen wurde, was wiederum die Einfügung von Licht in metaphysische Sachverhalte legitimiert und erleichtert bzw. fungiert.[40] In Abschnitt I.1 habe ich die Funktion dieser Licht-Dynamis als ein In-Beziehung-Setzen bestimmt, das realisierend wirkt, wobei das Licht als verursachtes von der Sonne als seiner Ursache (ἀρχή) abhängt. Iamblich verlagert die Dynamis

---

und das Schema in verschiedenen ontologischen Sachverhalten zur Anwendung gebracht, so daß ich im folgenden hauptsächlich auf Stäckers Untersuchungen zurückgreifen werde, wenn es darum geht, die Strukturen des Noetischen detaillierter zu untersuchen. Shaw, Theurgy 72 interpretiert das betreffende Fragment ebenfalls, weist auf Arist., *De anima* 146, 21 (sic) und dessen Vorläufer bei Platon hin und hebt die wesentliche Modifikation hervor, die Iamblich am überlieferten Modell vornimmt: Er dynamisiert es zu einem triadischen Entwicklungsprozeß. Shaw geht dabei jedoch nicht darauf ein, was Iamblich zu dieser Modifikation veranlaßt haben könnte. Cremer, Chaldäische Orakel 40–41 nimmt an, daß hinter diesem Dreierschema die chaldäische Reihe von πατήρ – δύναμις – νοῦς steht, die neuplatonisch interpretiert wird. Ausgehend von diesen Überlegungen ist ergänzend zu ihnen zu zeigen, *wie* sich Iamblich diese Triade erklärt und welche Verbindungen zur Lichtmetaphysik sie aufweist, um so den metaphysischen Status des Lichtes bei Iamblich näher zu bestimmen.

[38] Zum Verständnis der Wesenheit als zeugender siehe Stäcker, Stellung 60–62. Iamblich selbst bezeichnet die Ousia als zeugend z. B. in Myst. I, 4, 13, 13–14, 1.

[39] μέση γὰρ ἡ δύναμίς ἐστι τῆς τε οὐσίας καὶ τῆς ἐνεργείας, In Alc. Frg. 4, Z. 14–15. Dem entspricht bei Platon die Charakterisierung des Lichtes als ζυγόν zwischen Sehkraft und dem Objekt des Sehens. Genau diese Vorstellung wird sich als entscheidender Berührungspunkt zwischen philosophischem und religiös-kultischem Bereich erweisen, der ein wechselseitiges Austauschen von Vorstellungen ermöglicht, s. u. Abschnitt III.4.2.1.

[40] S. o. Abschnitt I.1.

als zugleich Vermittelndes und Abhängiges zwischen die Pole von Wesen / Ursache und Wirkung, so daß die Dreierreihe ursächliche Wesenheit (Ousia) – wirkende Kraft (Dynamis) – Wirkung (Energeia) und damit ein sehr allgemeines und dynamisches Kausalgefüge entsteht, während die Dynamis bei Platon zwischen die beiden Pole eines Wahrnehmungsgefüges eingespannt blieb. Diese Verschiebung ist – bei nachhaltigerer Betonung des Wahrnehmungsprozesses – schon bei Plotin zu erkennen, der bei der Beschreibung der Nousentstehung beide Varianten ineinander greifen läßt: Zum einen hebt die Entwicklungsreihe Eines – Licht – Nous als ὅρασις auf der Grundlage des Energeiai-Schemas stärker die ontologische Abhängigkeit hervor, zum anderen nimmt Plotin bei der Beschreibung der Prozeßphasen Protonous (= ὄψις) – Licht – νοητά / ὅρασις eine stärker epistemologisch gewichtete Deutungsperspektive ein, die von Platon, der einen Wandel vom unbestimmten, trüben Blicken unter Einwirkung von Licht zum Erkennen und Sehen erkennbarer Gegenstände anführt, ausgeht und zudem die aristotelische Differenzierung von ὄψις und ὅρασις übernimmt. Die Ursprünge der Differenzierungen Iamblichs lassen sich also über Plotin bis auf Platons *Politeia* zurückverfolgen, wenn man die Dynamisdefinition aus 477 b–d mit dem Sonnengleichnis in einem Zusammenhang sieht und Licht als Dynamis auffaßt.

Iamblich modifiziert sich diese grundsätzliche Struktur nach dem Vorbild Plotins, indem er sie zu einem Entwicklungsschema umdeutet. Gerade die epistemologisch beschriebene Entwicklung des Nous als lichthafter Kraft, die Plotin zugleich als zunehmende Binnendifferenzierung des Nous versteht, ermöglicht es, diesen wichtigen Aspekt des Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas eingehender zu analysieren. Iamblich verwendet dieses Schema also nicht nur, um die Verhältnisse zwischen dem Einen und dem Nous oder verschiedenen Hypostasen zueinander zu explizieren, sondern auch dann, wenn es ihm darum geht, die *Binnen*struktur einzelner Hypostasen zu erklären und zu beschreiben. Im Anschluß an Stäcker können Ousia, Dynamis und Energeia daher auch als Aspekte oder Strukturelemente innerhalb des Noetischen verstanden werden.[41]

Diese Hypostase differenziert sich in sich in ein Moment des Unteilgehabten (ἀμέθεκτον), das gleichsam den transzendenten und ursächlichen Kern der Hypostase bezeichnet, ein Moment des Teilgehabten (μετεχόμενον), dessen

[41] Siehe Stäcker, Stellung 61. Des weiteren verweise ich auf Dillon, Fragmenta 31. Shaw, Theurgy 66 weist darauf hin, daß für Iamblich offenbar jede Hypostase diese triadische Struktur besitzt, die sich wiederum im pythagoräischen Prinzip des Vermittelnden begründet, das Iamblich in seiner Ontologie universell zur Anwendung bringt und das ergänzend zur platonischen Vorstellung der Licht-Dynamis als vermittelndes Band hinzutritt.

also, an dem teilgehabt wird, und das Moment des μετέχον[42], dessen, was als Wirkung teilhat am Übergeordneten, das wiederum nur der Teilhabe gemäß im Wirkenden anwesend ist.[43] Das mittlere Moment des μετεχόμενον, das schon aufgrund seiner Position eine ausgesprochene Affinität zur Dynamis besitzt, hat innerhalb dieser Binnentriade offensichtlich die Funktion, die im höchsten Hypostasen-Aspekt beschlossene Hypostasen-Konstitution entfaltend zu realisieren und so vermittelnd zwischen ἀμέθεκτον und μετέχον zu wirken. Der höchste Aspekt der Hypostase kann auch als Monade verstanden werden, der wesentlich eine generierende Funktion zueigen ist,[44] so daß sie mit der Ousia des Schemas gleichgesetzt werden darf. Die Ousia-Monade entfaltet sich also mittels oder über die Dynamis, die als erzeugte eben zu diesem höchsten Aspekt einerseits, als zeugende aber auch zum untersten Aspekt andererseits in Beziehung steht und damit eine Verbindung dar- und herstellt. Die Dynamis ist damit, wie von Platon vorgegeben, das vermittelnde Band zwischen Ousia-Monade und der teilhabenden Wirkung, dem μετέχον, das seinerseits aufgrund der Vermittlung der von ihm partizipierten Dynamis Anteil am höchsten Aspekt hat und auf diese Weise Teilhabendes (von unten gesehen) und Wirkung (von oben gesehen) zugleich ist.[45] In seiner *Elementatio Theologica* erörtert Proklos diese Struktur im Zuge einer Lösung des Problems der Vereinbarung von Transzendenz der Ursache bei gleichzeitiger Immanenz ihrer Wirkung[46] näher und verknüpft sie über einen Rückbezug zu Platons *Politeia* mit lichtmetaphysischen Ansätzen:

---

[42] Dies wiederum wird gleichzeitig zur Ousia der nächstuntergeordneten Hypostase, wodurch sich eine „Verschränkung der verschiedenen Hypostasen durch ihre Momente" ergibt, wie Stäcker feststellt (Stellung 50, 62 und 74). Stäckers These von der „plotinisch verstandenen gänzlichen Unbezüglichkeit" des Prinzips, die Iamblich durch eine analogisch einsichtig gemachte „Tatsache der Verknüpfung" ersetze (Stellung 74) halte ich für unrichtig. Auch wenn Iamblich die Rolle der Dynamis als μεσότης ausführlich thematisiert, so diente doch auch Plotins Energeiai-Schema dazu, den Kontinuitätsgedanken im Seinsstrom zu begründen und den Zusammenhang zwischen dem Einen und dem Nous zu beschreiben.

[43] Bezüglich dieser Binnenstruktur des Noetischen knüpfe ich an Ergebnisse von Stäcker, Stellung 50–62 und Dillons Kommentare zu den Fragmenten 33 und 34 des *Timaios*-Kommentars Iamblichs (Fragmenta 306–309 und 417–419) an. Die folgenden Einzelbeobachtungen und Plotinbezüge finden sich dort allerdings nicht. Lloyd führt einen möglichen Ursprung dieser Triade in der neuplatonischen Logik an (Anatomy 66–67): Ausgehend von dem peripatetischen Gattungsbegriff konnte es durch Hypostasierung und die Kombination mit der Vorstellung, daß es eine Ganzheit vor, in und nach den Teilen gebe, zu dieser Triade kommen.

[44] Siehe Stäcker, Stellung 44–45 und 45 Anm. 141 sowie Dillon, Fragmenta 335 zu In Tim. Frg. 54: πάσης τάξεως ἡ ἀμέθεκτος ἡγεῖται μονὰς πρὸ τῶν μετεχομένων.

[45] Vgl. Finamore, Light 57: "The act of illumination from on high is the act of participation as seen from below." Siehe dazu auch Majercik, Chaldean Triads 270–271.

[46] Vgl. Gersh, Kinesis 27–29.

> ἐπεὶ καὶ πᾶν τὸ ποιοῦν δύναμιν ἔχει ποιητικήν· [...] Πᾶν τὸ χωριστῶς μετεχόμενον διά τινος ἀχωρίστου δυνάμεως, ἣν ἐνδίδωσι, τῷ μετέχοντι πάρεστιν. [...] δύναμις ἄρα ἀπ' ἐκείνου καὶ ἔλλαμψις εἰς τὸ μετέχον προελθοῦσα συνάψει ἄμφω.
>
> Alles, was wirkt, besitzt eine wirkende Kraft. [...] Alles, was teilgehabt wird und [dabei] trotzdem transzendent bleibt, ist mittels einer unabtrennbaren Wirkkraft, die es [dem Teilhabenden] eingibt, [diesem] anwesend. [...] Folglich wird eine Wirkkraft und ein Hineinstrahlen, das vom [Teilgehabten] ausgeht in das Teilhabende hinein, beide [miteinander] verbinden. (Prokl., Inst. § 80, Dodds 76, 5 u. § 81, Dodds 76, 12–13 u. 19–20)

Mit der Junktur δύναμις ποιητική in § 80 weist Proklos auf Platons Dynamisdefinition in der *Politeia* zurück. Dabei betont er den aktiven Charakter der Dynamis und spezifiziert ihn als ein Verbinden, das er hinsichtlich der Erklärung ontologischer Sachverhalte verallgemeinert. So greift Proklos die Funktionsbeschreibung auf, die Platon für das Wirken von Licht und dem Seienden wählt, um die Funktion seiner Dynamis zu charakterisieren. Diese Dynamis wird ihm zur verbindenden ἔλλαμψις εἰς[47]. Seine Kraft ist lichthaft und weist in ihrer Position auf Iamblichs weitergehende Differenzierung von Plotins Energeiai-Schema hin, dessen nach außen gerichtete zweite Energeia ebenso wie Proklos' Dynamis untrennbar (ἀχώριστος) mit der sie hervorbringenden wesenhaften Kraft verbunden ist. Wie Iamblich differenziert er diese zweite Energeia in eine Dynamis und die Wirkung, die diese Dynamis erzielt. Gleichzeitig impliziert er dadurch, daß er diese Dynamis als Ellampsis auffaßt, daß sie wie bei Platon zugleich strukturverleihend und in diesem Sinne ausdifferenzierend wirkt. Aufgrund dieser Überlegungen scheint es gerechtfertigt, diesen Abschnitt der Elementatio auf Iamblichs Ontologie anzuwenden. Ferner erlauben es Proklos' Verweise auf die *Politeia,* die neuplatonische triadische Struktur aus dem Sonnengleichnis als hermeneutischem Hintergrund[48] abzuleiten und an ihm zu veranschaulichen, zumal bereits in ihm die Verhältnisse im Intelligiblen *per analogiam* veranschaulicht werden: Der Sonne selbst entspricht der Aspekt der Ousia-Monade und damit des ἀμέθεκτον[49], dem Licht der Aspekt der vermittelnden Kraft, d. h. der Dynamis, die das verbindende μετεχόμενον ist, und dem Bereich des Lebens und Wachsens, der auch der Bereich von Sehen, Gesehen-Werden und sichtbaren Objekten ist, korreliert das μετέχον bzw. die ἐνέργεια, denn dies alles wird von der Sonne

---

[47] Damit nimmt Proklos Platons καταλάμπειν auf.

[48] Auf dieses Vorbild nimmt Proklos dezidiert Bezug, um die Funktion der Monade in jeder Hypostase zu erklären, z. B. in Theol. Plat. II, 7, s. u. Abschnitt III.2.1 u. Finamore, Light 57.

[49] Dies bezeichnet Proklos in Inst. § 81 als das, was teilgehabt wird und trotzdem transzendent bleibt.

mittels des Lichtes hervorgebracht (vgl. R. 509 b2–10 und oben Abschnitt I.1) und dazu gebracht, in Gestalt (ἐν σχέσει) zu existieren.

Da bereits von Plotin die Analogie Platons auf die Darstellung der Entwicklungsprozesse im Intelligiblen übertragen wurde, scheint es wohlbegründet, dieses Schema bei Iamblich soweit möglich auch auf die Entstehung des Nous anzuwenden und in diesem Kontext mit der Lichtbegrifflichkeit in Verbindung zu setzen. Im Zuge dieser Untersuchung läßt sich dann die Funktion des Lichtes, dessen Position im Ousia-Dynamis-Energeia-Schema bisher nach Proklos als die der Dynamis bestimmt worden ist, eingehender analysieren und durch Ergebnisse, die sich aus Texten von Iamblich selbst ableiten, stützen.

III.2 Licht als Dynamis und die Entstehung des Nous bei Iamblich

In Buch VIII von *De Mysteriis* geht Iamblich auf die Forderung des Porphyrios ein, er möge darlegen, was die Ägypter für den Urgrund (τὸ πρῶτον αἴτιον, Myst. VIII, 1, 260, 4) halten, ob es die göttliche Vernunft und damit der Nous sei oder ob es etwas sei, das noch über dem Nous stehe (Myst. 260, 3–5). Um dieses Problem zu lösen, beschreibt Iamblich skizzenartig die Entstehung des Nous und sein Verhältnis zum nachfolgenden Aspekt des Noetischen. Dabei verdeutlicht er seine Ansichten u. a. durch lichtmetaphorische Umschreibungen ontologischer Sachverhalte.[50] Nachstehend untersuche ich, wie diese Anwendung zu verstehen ist und ob und wie sie mit den bisherigen und weiteren Beschreibungen im Noetischen kombiniert werden kann.

> Πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἐστι θεὸς εἷς, πρώτιστος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλέως, ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἑνότητος μένων. Οὔτε γὰρ νοητὸν αὐτῷ ἐπιπλέκεται οὔτε ἄλλο τι· παράδειγμα δὲ ἵδρυται τοῦ αὐτοπάτορος αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ· μεῖζον γάρ τι καὶ πρῶτον καὶ πηγὴ τῶν πάντων καὶ πυθμὴν τῶν νοουμένων πρώτων ἰδεῶν ὄντων. Ἀπὸ δὲ τοῦ ἑνὸς τούτου ὁ αὐτάρκης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψε, διὸ καὶ αὐτοπάτωρ καὶ αὐτάρχης· ἀρχὴ γὰρ οὗτος καὶ θεὸς θεῶν, μονὰς ἐκ τοῦ ἑνός, προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας. Ἀπ' αὐτοῦ γὰρ ἡ οὐσιότης καὶ ἡ οὐσία, διὸ καὶ οὐσιοπάτωρ καλεῖται· αὐτὸς γὰρ τὸ προόντως ὄν ἐστι, τῶν νοητῶν ἀρχή, διὸ καὶ νοητάρχης προσαγορεύεται. Αὗται μὲν οὖν εἰσιν ἀρχαὶ πρεσβύταται πάντων, ἃς Ἑρμῆς πρὸ τῶν αἰθερίων καὶ ἐμπυρίων θεῶν προτάττει καὶ τῶν ἐπουρανίων· [...] Κατ' ἄλλην δὲ

[50] Von grundlegender Bedeutung für die Analyse dieses Abschnitts sind die Interpretationen von Stäcker, Stellung 62–75, die ich mit Überlegungen zur metaphysischen Funktion des Lichtes verbinde.

τάξιν προτάττει θεὸν τὸν Ἡμὴφ τῶν ἐπουρανίων θεῶν ἡγούμενον, ὅν φησι νοῦν εἶναι αὐτὸν ἑαυτὸν νοοῦντα καὶ τὰς νοήσεις εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφοντα· τούτου δὲ τὸ ἓν ἀμερὲς καὶ ὅ φησι πρῶτον μαίευμα [παράδειγμα] προτάττει, ὃν καὶ Εἰκτὼν ἐπονομάζει· ἐν ᾧ δὴ τὸ πρῶτόν ἐστι νοοῦν καὶ τὸ πρῶτον νοητόν, ὃ δὴ καὶ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται.

Vor den wahrhaft Seienden und den universellen Prinzipien besteht ein einziger Gott, der allererste und [Gott] des ersten Gottes und Königs, unbewegt und in der Einzigkeit seiner eigenen Einheit verharrend[51].[52] Denn weder geht ein Objekt noetischer Wahrnehmung (νοητόν) mit ihm eine Verbindung ein, noch irgendetwas anderes. Denn er ist fest gegründet als Urbild des selbstväterlichen, sich selbst zeugenden und alleinväterlichen Gottes, nämlich des wahrhaft Guten. Denn er ist etwas [undefinierbar] Größeres, Erstes und Quelle von allem[53] sowie Fundament der [Objekte], die als erste noetisch erfaßte Ideen sind. Von diesem Einen [in seiner urbildlichen Funktion] her strahlte der sich selbst genügende Gott sich selbst hervor [und an], weshalb er auch als selbstväterlich und unabhängig von anderen [bezeichnet werden kann].[54] Denn er ist Ursprung und Gott der Götter, Monas[55] aus dem Einen [und] vor der Seinsheit und Ursprung der Seinsheit. Denn von ihm her [entstehen] Wesenheit (οὐσιότης) und Seinsheit[56], weshalb er auch ‚Vater der Wesenheit' genannt wird. Denn dieser ist als das vorseiend Seiende der Ursprung der noetisch Erfaßten, weshalb er auch als Herrscher des Intelligiblen bezeichnet wird. Dies also sind die ehrwürdigsten Prinzipien von allem, die Hermes [noch] vor den aitherischen und empyreischen Gottheiten ansetzt und auch vor den himmlischen.

---

[51] μένων in 261, 11 weist deutlich auf ein Hauptcharakteristikum des Einen Plotins hin, s. o. Abschnitt II.1.3 zu V, 4, 2, 33–39.

[52] Übersetzung des Satzes nach Stäcker, Stellung 67.

[53] Iamblichs Formulierung πηγὴ τῶν πάντων erinnert an Plotins Konzept der δύναμις πάντων. Die Formulierung läßt aber auch chaldäischen Einfluß vermuten, wie Frg. 30 Majercik zeigt: πηγὴ τῶν πηγῶν καὶ πηγῶν ἁπασῶν, wobei jedoch καὶ πηγῶν ἁπασῶν nicht genuin chaldäisch sondern ein Zusatz des Damaskios ist. Außerdem ist zu bedenken, daß πηγή in den Chadäischen Orakeln nicht immer dasselbe ontologische Prinzip bezeichnet, s. u. Abschnitt III.3.2 zu OC Frg. 37 u. die zugehörige Anm.

[54] Stäcker hält die Zeilen 261, 14–262, 2 für eine später interpolierte Glosse und ist der Ansicht, daß der „mit diesen drei Epitheta belegte Gott" nicht das Prinzip sein kann, das unmittelbar die Ideen fundiert, da dies mit seiner Transzendenz nicht zu vereinbaren sei (Stellung 68). Dagegen sprechen zum einen die Textüberlieferung – die Glosse müßte in sehr früher Zeit in den Text interpoliert worden sein, da die Zeilen einstimmig überliefert sind –, zum anderen inhaltliche Gründe. Von einer *unmittelbaren* Konstitution der Ideen ist bei Iamblich keine Rede (Stäcker scheint diese Vorstellung aus dem Begriff πυθμήν abzuleiten), vielmehr ist, wie ich zeigen werde, die Genese des Nous und damit der Ideen nach dem Vorbild Plotins zu verstehen, so daß die Transzendenz des monadischen Ursprungs gewahrt bleibt trotz seiner Funktion, die Ideen zu konstituieren.

[55] Zur ontologischen Funktion der Monade in jeder triadischen Hypostase siehe Stäcker, Stellung 71 und oben Abschnitt III.1.3. Vgl. auch Bechtle, der diese Monade als höchste Vermittlungsinstanz zwischen dem höchsten Einen und allem Folgenden versteht (Göttliche Henaden 390).

[56] Mit οὐσία in 262, 6 ist wohl eine Anspielung auf R. 509 b7–8 beabsichtigt, nicht aber die οὐσία des Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas gemeint. Möglicherweise rechtfertigt sich der Pleonasmus οὐσιότης – οὐσία damit, daß Iamblich der platonisch geprägten Darstellung mit οὐσιότης hermetisches und damit ägyptisches Kolorit geben wollte.

> (Myst. VIII, 2, 261, 9–262, 11; Übs. nach Hopfner) [...] Gemäß einer anderen Anordnung stellte [Hermes] einen Gott, nämlich Emeph, als Führer den Himmelsgöttern voran, der, wie er sagt, der Nous sei, der sich selber noetisch erfaßt und der seine Gedanken auf sich selbst wendet. Diesem [wiederum] stellt er das Eine als teilloses[57] voran, was er erstes Urbild[58] nennt und das er [in dessen Funktion als Gott] auch als Bildner (Eikton) bezeichnet. In[59] diesem [Ersten] also sind das erste noetisch Erfassende und das erste noetisch Erfaßte [umschlossen, in diesem Ersten,] was also nun einzig durch Schweigen[60] verehrt wird. (Myst. VIII, 2–3, 262, 14–263, 6; Übs. nach Hopfner)

Iamblich hebt in diesem Text drei Momente der ontologischen Struktur des Noetischen in ihrem Verhältnis zum absolut höchsten Prinzip hervor: erstens die absolute Transzendenz des Einen (Myst. 261, 9–262, 2 und 263, 3–4); zweitens die in seiner Reflexivität begründete Autarkie des Nous (262, 2–4 und 263, 2) und drittens, eng mit Punkt zwei verknüpft, eine Charakterisierung des Nous in seinem Verhältnis und seiner Bedeutung für die Entstehung der Noeta (262, 4–8 und 263, 1–3, in gewisser Hinsicht 4–5). Hier fallen zunächst die formalen Anklänge an hymnische Strukturen auf,[61] die dem heili-

---

[57] Nach Cremer ist das Adjektiv ἀμερές als deutlicher sprachlicher Hinweis auf die Transzendenz eines Prinzips zu verstehen, der sich auf die chaldäische Vorstellung des πῦρ ἄτομον zurückführt (Chaldäische Orakel 48).

[58] Ich übernehme hier für die Übersetzung die Konjektur Ficinos, da meiner Ansicht nach weder μάγευμα noch das von des Places als Konjektur vorgeschlagene und von Gale übernommene μαίευμα einen befriedigenden Sinn ergeben. Denn μαίευμα paßt zwar gut in den wiederholt anklingenden Kontext von Zeugung und Geburt, den Iamblich in Begriffen wie προβάλλω und ἐπιπλέκομαι anklingen läßt, wird aber der absoluten Transzendenz des Ersten nicht gerecht, da er das Ergebnis einer Handlung bezeichnet und das erste Prinzip nicht als Ergebnis von etwas angesehen werden darf. Verständlich wird μαίευμα nur, wenn man annimmt, daß auch das erste Prinzip in sich dreifach binnendifferenziert ist und Iamblich hier allein dessen Energeia-Aspekt beschreiben möchte, den man durchaus als μαίευμα der Dynamis ansehen könnte.

[59] Zur ontologischen Bedeutung des ἐν ᾧ s. o. Abschnitt III.1 und Nasemann, Theurgie 60: das, was etwas in sich umfaßt, begrenzt und strukturiert es.

[60] Die sowohl kultische als auch ontologische Bedeutung des Schweigens wird u. in Abschnitt III.4.4 untersucht. In den Chaldäischen Orakeln kommt es sowohl als religiöses Konzept vor (Frg. 132) als auch als ontologisches (Frg. 16).

[61] Die Wiederholung von Worten und Silben ist besonders auffällig. Der Abschnitt 262, 2–8, in dem Iamblich Autarkie und Funktion des Nous beschreibt, wird durch ein dreifaches διὸ καί untergliedert, zudem kommen zahlreiche Homoioteleuta und Alliterationen hinzu. Homoioteleuta: 261, 9: ὄντων [...] τῶν ὅλων ἀρχῶν; 261, 10: τοῦ πρώτου θεοῦ; 261, 14: θεοῦ τοῦ [...] ἀγαθοῦ; 262, 1–2: τῶν πάντων [...] τῶν νοουμένων πρώτων ἰδεῶν ὄντων. Alliterationen: 261, 9: ὄντως ὄντων; 261, 10: πρώτιστος [...] πρώτου; 261, 13: αὐτοπάτορος αὐτογόνου; 262, 4: θεὸς θεῶν; 262, 5–6: οὐσίας [...] οὐσιότης [...] οὐσία [...] οὐσιοπάτωρ; 262, 5–8: προούσιος [...] προόντως [...] προσαγορεύεται. Ferner führt Iamblich zahlreiche namentliche Bezeichnungen und Adjektive an, die den göttlichen Nous in Position und Funktion möglichst vollständig erfassen sollen. Allerdings unterscheidet sich seine Darstellung in Absicht und Inhalt

gen Gehalt des Gesagten und der Erhabenheit der Lehre an sich entsprechen. Auf diese Weise vermag Iamblich, den Eindruck eines Prosa-Hymnos zu vermitteln, dessen Originalität sich besonders deutlich in der ungewöhnlichen Sprache zeigt: mit μονοπάτωρ (261, 13–14), οὐσιοπάτωρ (262, 6) und νοητάρχης (262, 8) verwendet Iamblich drei nur an dieser Stelle belegte Wortneuschöpfungen.[62] Der Begriff προούσιος (262, 5) ist insgesamt nur zweimal belegt und wird an dieser Stelle zum ersten Mal benutzt. Zwei der Neuschöpfungen verweisen mit -πάτωρ auf einen Aspekt der höchsten chaldäischen Zweiheit, bestehend aus πατήρ und δύναμις, auf die sich möglicherweise auch das zweimal im Textabschnitt auftauchende αὐτοπάτωρ beziehen könnte. Die Verknüpfung dieser Motive mit der stärker philosophisch geprägten Darstellung ab 262, 14 weist den Leser des Textes jedoch darauf hin, neben einem religiösen, in diesem Fall einem chaldäisch-hermetischen Hintergrund, auch noch andere, bevorzugt philosophische Texte zum besseren Verständnis des Abschnittes heranzuziehen.

In diesem Zusammenhang gibt die in 262, 3 mit ἑαυτὸν ἐξέλαμψε nur elliptisch anklingende Lichtmetaphysik einen Hinweis, nach welchem „Mechanismus" die hier geschilderte Nousentstehung abläuft. Von grundlegender Bedeutung ist dabei die sowohl sprachliche als auch inhaltliche Parallelisierung von 262, 3 ἑαυτὸν ἐξέλαμψε mit 263, 2 ἑαυτὸν νοοῦντα. Dem Vorgang, in dem sich der Nous selber heraus- und bestrahlt, korrespondiert der Vorgang, in dem der Nous sich selber erfaßt. Infolge dieser Wendung auf sich selbst entstehen als das erste Noeton die Seinsheit und die Ideen. Selbst wenn für Iamblich im Unterschied zu Plotin erfassender Geist und das Erfaßte, nämlich die Noeta und die Ideen, verschiedene Aspekte des Noetischen ausmachen,[63] weist diese Vorstellungskombination von Licht und epistemischer Entwicklung doch deutlich auf Plotin zurück. Als besonders signifikant erweisen sich Übereinstimmungen mit einem Abschnitt aus *Enneade* V, 3, in dem Plotin erstes Licht, Nous und Noeton einander im epistemischen Verhältnis gleichsetzt:[64]

---

von einem „echten" Hymnos, dem literarischen Anruf einer Gottheit aus Dank oder mit der Bitte um etwas.

[62] Auch diese Wortneuschöpfungen sind Zeichen von Orakel- oder Hymnensprache und geben dem Text das Gepräge eines Offenbarungstextes, vgl. Lewy, Oracles[2] 457. All dies kann natürlich als literarisch-stilistischer Ausdruck der fiktiven Verfasserschaft angesehen werden, da sich Iamblich als ägyptischer Priester ausgibt. Zusätzlich kann es aber als Hinweis an den Leser interpretiert werden, hinter der philosophischen Darstellung eine tatsächliche theurgische Ritualhandlung anzunehmen, wie sie u. in III.4.2.1 rekonstruiert wird.

[63] Siehe Nasemann, Theurgie 252 Anm. 92.

[64] Dieser Text wird oben in Abschnitt II.1.4 ausführlicher interpretiert.

> τὸ πρῶτον φῶς ἑαυτῷ λάμπον πρώτως [...] λάμπον ὁμοῦ καὶ λαμπόμενον, τὸ ἀληθῶς νοητόν, καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, [...] αὐτῷ αὐταρκες πρὸς τὸ ἰδεῖν (V, 3, 8, 35–40)

ist zu vergleichen mit:

> ὁ αὐτάρκης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψε [...] νοῦν [...] αὐτὸν ἑαυτὸν νοοῦντα[65] [...] τὸ πρῶτόν ἐστι νοοῦν καὶ τὸ πρῶτον νοητόν.

Mit Plotin V, 3, 8 als philosophischem Subtext läßt sich, trotz der Abhängigkeit vom Einen, dem allerersten Gott, die Autarkie des zweiten Gottes, also des Nous, in dessen Selbstkonstitution begreifen. Wie bei Plotin ist der Nous Iamblichs sich selbst Bedingung der Möglichkeit des Vollzugs noetischer Wahrnehmung und ebenso dieser Vollzug selbst. Im Verlauf dieses Prozesses konstituiert sich zugleich das Objekt dieser noetischen Wahrnehmung, die Noeta oder Ideen, die Iamblich aber, wie Nasemann zeigt,[66] als Aspekt begreift, der vom sich selber erfassenden Nous zu unterscheiden ist und die in dieser Hinsicht als Wirkung, eben als Energeia eines dynamischen Geschehens im Sinne des dynamisch verstandenen Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas begriffen werden können. Hinsichtlich der grundsätzlichen Bedingung, die dem Nous diesen dann autark ablaufenden Selbstvollzug ermöglicht, bleibt er, wie der Nous Plotins, abhängig vom Einen. Als Ousia-Monade jedoch vermag er vermittels der Dynamis sich selbst zu entfalten,[67] genauso, wie sich der Proto-Nous des Plotin aus seiner Unbestimmtheit zum vollstrukturierten Nous entwickelte, so daß in der Schilderung Iamblichs am Ende als Energeia Wesenheit und Noeta stehen. Plotins Darstellung in V, 3, 8 läßt weiterhin vermuten, daß Iamblich diesen Entwicklungsprozeß, der nach dem Ousia-Dynamis-Energeia-Schema erfolgt, als einen Strukturierungsprozeß einer lichthaften Kraft vorgestellt hat. Diese Vorstellung findet sich nämlich in zwei Fragmenten der Chaldäischen Orakel und deren neuplatonischer Auslegung:

> ἐν τούτῳ (φωτὶ) γὰρ "... τὰ ἀτύπωτα τυποῦσθαί" φησι κατὰ τὸ λόγιον.

---

[65] Vgl. mit dieser Wendung auch Plotin, V, 3, 8, 22: αὐτὸ [= τὸ φῶς] ἄρα αὐτὸ ὁρᾷ.

[66] Theurgie 251–252.

[67] Diese Interpretation der Funktion der Dynamis und des Ablaufs im allgemeinen wird zusätzlich gestützt durch ein Iamblich-Fragment bei Simplikios, *In Categorias c.* 9, 303, 27–29 (CAG 8, ed. Kalbfleisch), in dem die Kinesis die Funktion der verbindenden Dynamis einnimmt: κίνησις δὲ τοῦ ποιοῦντος καὶ πάσχοντος κεχώρισται ὡς μέση οὖσα ἀμφοτέρων καὶ ἀπὸ μὲν τοῦ ποιοῦντος προϊοῦσα, εἰς δὲ τὸ πάσχον ἐναπεργαζομένη τὸ πάθος. Vgl. Shaw, Theurgy 66.

> Denn in diesem [Licht] „[...] werden die Ungeformten geformt" sagt man nach dem Orakel. (Frg. 144, Majercik)
>
> διὸ καὶ παρακελεύονται οἱ θεοὶ "... νοεῖν μορφὴν φωτὸς προταθεῖσαν·" ἄνω γὰρ ἀμόρφωτος οὖσα διὰ τὴν πρόοδον ἐγένετο μεμορφωμένη.
>
> Und deshalb ermahnen [uns] die Götter, „[...] die Gestalt des Lichtes, das herausgesandt wurde, noetisch zu erfassen." Denn wenn [die Gestalt des Lichtes] auch oben gestaltlos war, wurde sie durch den Hervorgang zur Gestalteten. (Frg. 145, Majercik)

Zu erkennen ist eine Dreiteilung auch hier: es gibt ein gestaltloses Licht, das mit der Ousia-Monade gleichgesetzt werden kann,[68] etwas, was aus ihr hervorgeht und in dem sich die Monade entäußert, und es gibt ein Resultat, das eine spezifische Struktur aufweist und mit dem Kosmos Noetos identifiziert werden kann. Damit bestimmt die mit der Kraftmetaphysik gekoppelte Lichtvorstellung auch bei Iamblich die gesamte Nousstruktur, denn er scheint nach dem wenigen, was er selbst darüber sagt, den Nous grundsätzlich als Licht-Kraft zu verstehen. Dieses Nous-Licht bringt aus dem Ousia-Aspekt seiner selbst eine Kraft hervor, mittels derer wiederum die Ideen konstituiert werden. Diese Entwicklung folgt zum einen dem Ousia-Dynamis-Energeia-Schema in seinem Rückbezug auf das Sonnengleichnis, zum anderen dem Beispiel Plotins, der diese Entwicklung zugleich als Erkenntnisprozeß beschreibt, der von Unbestimmtheit zu Bestimmtheit fortschreitet. Aufbauend auf diesen Überlegungen kann nun gefragt werden, welche weiteren Funktionen Iamblich dem Licht in diesem Prozeß und in der dem Prozeß korrespondierenden Triade zuweist und welche Implikationen sich daraus für den metaphysischen Komplex aus Licht und Kraft erkennen lassen.

Zunächst ist zu untersuchen, welche epistemologische Funktion dem Licht innerhalb der so verstandenen Selbstkonstituierung zukommt, da diese zugleich auch eine präzise und umfassendere Interpretation der Gesamtfunktion von Licht und Kraft in der Philosophie Iamblichs ermöglichen. Zu diesem Zweck sollen zwei Textabschnitte analysiert werden: Zum einen ein Fragment aus Iamblichs *Timaios*-Kommentar, zum anderen ist die Funktion des τὸ προόντως ὄν aus Myst. 262, 7 in ihrer möglichen Verbindung zum platonischen Sonnengleichnis zu bestimmen. In Fragment 40 *In Timaeum* (Dillon) differenziert Iamblich zwischen den Dingen, die für uns sichtbar sind (ὁρατά), und denen, die aufgrund ihrer eigenen Natur sichtbar sind. Aus diesem Fragment kann eine zentrale Wirkung des (geistigen) Lichtes abgeleitet werden:

---

[68] Gestaltlosigkeit bezeichnet hier nicht wie bei der Materie einen Mangel, sondern die Transzendenz eines intelligiblen Prinzips, siehe Johnston, Hekate 122 und 126.

τὰ δὲ κατὰ φύσιν ὁρατὰ ὄντως γνωστὰ καὶ τῷ θείῳ φωτὶ καταλαμπόμενα· τοιαῦτα δὲ τὰ νοητά ἐστι.

[...] die aber hinsichtlich [ihrer] Natur sichtbar sind, sind wahrhaft erkennbar und werden vom göttlichen Licht beschienen: derartig sind aber die noetisch Erfaßbaren / die Noeta. (Iamb., In Tim. Frg. 40, Dillon)

Die Natur der Noeta wird in das Wirken des göttlichen Lichtes (θεῖον φῶς) eingebettet, was die bereits angestellten Überlegungen zur umfassenden Vorstellung des Noetischen als Licht stützt. Wie nun dieses Licht im Wahrnehmungsprozeß selbst wirkt, der zugleich die Entfaltung der Ousia-Monade mittels der Dynamis zur Energeia beschreibt, wird deutlich, wenn man Plotins *Enneade* VI, 7 im Vergleich mit In Tim. Frg. 40 heranzieht. Aus der Analyse der Abschnitte 16, 22–31 und 21, 13–17 dieser Schrift ergab sich, daß das Licht im noetischen Prozeß eine notwendige Bedingung zu dessen Vollzug darstellt, indem es als realisierendes Band zwischen zwei Polen eines Wahrnehmungsgefüges vermittelt.[69] Bezogen auf den Objekt-Pol dieser Struktur bedeutete dies, daß das Licht diese Objekte gleichzeitig generiert und wahrnehmbar sein läßt. Dieselbe Funktion kommt dem Licht in Frg. 40 In Tim. zu. Die Übertragung dieser epistemologischen Funktion auf ontologische Ursächlichkeit konnte bereits oben in Abschnitt III.1.3 zu Iamb., In Alc. Frg. beobachtet werden. Auch im vorliegenden Text von *De Mysteriis* spiegelt sie sich wieder. Schon bei Platon markierten das Licht und sein Analogon, das Seiende, den Konvergenzpunkt von Epistemologie und Ontologie, eine Vorstellung, die von Plotin unter Integration peripatetischer Modelle systematisiert wurde und die nun bei Iamblich rezipiert wird. Während sich der epistemische Prozeß in den Zeilen 262, 14–263, 6 findet, liegt in 262, 1–8 die Betonung auf der Ontologie. Nachdem Iamblich in 262, 6–7 dargelegt hat, daß der Nous Prinzip des Noetischen und der Seinsheit (οὐσία im Sinne des Sonnengleichnisses) sei, folgt in 262, 7 mit αὐτὸς γὰρ τὸ προόντως ὄν eine ontologische Begründung dieser Charakterisierung. Daß Iamblich dabei das τὸ ὄν als Ursache der οὐσία und der Noeta anführt, weist auf das platonische Sonnengleichnis hin (s. o. Abschnitt I.1): Die Ousia-Monade des Nous, gleichsam dessen höchster und damit ursprünglicher Aspekt, wirkt durch oder vermittels des προόντως ὄν, das auch bei Iamblich als ebenso vermittelnde wie wirkende Kraft verstanden werden kann und das damit der Dynamis-Aspekt des triadisch sich entfaltenden Nous ist, der das bestimmte Sein der Noeta, d. h. deren οὐσία, hervorbringt. Dabei macht In Tim. Frg. 40 zweierlei deutlich: *Erstens* stellt Iamblich mit dem Partizip καταλαμπόμενα in Z. 12–13

[69] S. o. Abschnitt II.1.1.

von Frg. 40 einen deutlichen Bezug zum Sonnengleichnis her, in dem mit diesem Verb die vermittelnde und strukturverleihende Funktion des τὸ ὄν in Analogie zur Wirkung des Lichtes beschrieben wurde. Dieser Hinweis auf Platon begründet mein Vorgehen, den gesamten in *De Mysteriis* geschilderten Vorgang vor dem Hintergrund des platonischen Sonnengleichnisses und der mit ihm verbundenen Lichtmetaphysik zu interpretieren und die Funktion des προόντως ὄν aus der des platonischen τὸ ὄν abzuleiten und als die der Dynamis zu bestimmen. Diese Bestimmung des προόντως ὄν als Dynamis bietet die Möglichkeit, es als lichthaft zu charakterisieren und zu beschreiben, da zur Beschreibung einer Dynamis in Eigenschaften, Funktion und Wirkung seit Platon das Licht als verdeutlichendes Modell so häufig herangezogen wird, daß Dynamis und Licht zu einem Vorstellungskomplex verschmelzen. *Zweitens* kann vor dem Hintergrund dieser Argumentation das Wirken des lichthaften προόντως ὄν weitergehend charakterisiert werden als grundsätzliche Erschließungsfunktion, die ein Strukturverleihen und sinnstiftendes Einbetten ist, denn auf diese Weise wirkt im Sonnengleichnis das τὸ ὄν als Dynamis. Damit stimmt nun die Aussage von In Tim. Frg. 40 überein, daß die Noeta erst im göttlichen Licht, d. h. im Einwirken des προόντως ὄν, das ein καταλάμπειν ist, wahrhaft erkennbar sind. Auch dies bestätigt die Annahme, daß für den bei Iamblich geschilderten Gewährungsprozeß, der zugleich als Entwicklung verstanden werden muß, die Schilderung in R. 509 b7 ff. als Vorlage gedient hat, wo die Idee des Guten den Ideen Sein (τὸ εἶναι) und Wesen verleiht. Wie gezeigt, erfolgt dies durch das τὸ ὄν, das in dieser Funktion bei Platon dem Licht als Dynamis analogisiert wird. Wendet man diese platonische Analogisierung nun zusammen mit den Textstellen aus Plotins *Enneade* V, 3 auf Iamblichs Darstellung an, wird der systematische Zusammenhang der lichtmetaphysischen Beschreibung der Nous-Struktur in Myst. VIII, 2, 262, 3 mit der ontologischen Beschreibung besonders des αὐτὸς γὰρ τὸ προόντως ὄν ἐστι (262, 7) verständlicher: Beide Arten der Darstellung beschreiben von verschiedenen Seiten denselben Prozeß bzw. dieselbe Struktur und konvergieren in der Vorstellung des Nous als lichthafter, sich strukturierender Kraft, einer Vorstellung, die Iamblich von Plotin übernimmt. Platons Einfluß wird dann deutlich, wenn man die Struktur des Nous nach dem Ousia-Dynamis-Energeia-Schema begreift und, wie es Myst. 262, 3, besonders 262, 6 und In Tim. Frg. 40 nahelegen, den Dynamis-Aspekt sowohl des Lichtes als auch des προόντως ὄν nach dem platonischen Sonnengleichnis deutet.[70] Wie Platon scheint auch Iamblich das den Seienden vorausgehende τὸ

[70] Den Bezug zum Sonnengleichnis verdeutlicht Iamblich auch durch ἀρχαὶ πρεσβύταται

ὄν als Dynamis zu verstehen, die dem Intelligiblen zuallererst Struktur und Sinn zu verleihen vermag, zugleich aber wie das Licht aus der Sonne als aus seiner Ousia-Monade hervorgeht und von ihr abhängig bleibt, denn auch Platons τὸ ὄν steht in Abhängigkeit von der Idee des Guten, seiner ἀρχή. Iamblich steigert die ontologische wie epistemologische Vorrangstellung seines ὄν noch weiter, indem er es durch das extrem ungewöhnliche Adverb προόντως ergänzt. So weist er darauf hin, daß der Nous als dieses dynamische Seiende – zumindest im sprachlich-gedanklichen Nachvollzug dieses Entwicklungsprozesses – von dem, was als seine Wirkung auf ihn folgt, zu unterscheiden ist. Während fast alle anderen Wendungen des Abschnitts den Ousia-Aspekt des Nous betonen und umschreiben, läßt die Kombination von Lichtbegrifflichkeit und προόντως ὄν den Dynamis-Aspekt erkennen, dessen Energeia Iamblich als οὐσία bzw. οὐσιότης und νοητά (= Nooumena) auffaßt. Nach dem Vorbild Plotins versteht Iamblich diese Struktur zugleich als reflexiven Wahrnehmungsprozeß, in dem der Nous in Rückwendung auf sich selbst und durch sich selbst seinen „Inhalt" d. h. die Ideen zu wahrgenommenen werden läßt und sie so in ihrem spezifischen Sein konstituiert. Vor diesen Überlegungen wird nun deutlich, welche zusätzliche ontologische wie epistemologische Funktion das kraftmetaphysisch konzipierte Licht übernimmt. Wie Plotin wird es auch Iamblich zu einer metaphysischen Größe, in der epistemologische und ontologische Vorstellungen konvergieren. Es ist die ontologische Kraft, die die genannte Entwicklung in jeder Hinsicht trägt und ermöglicht. Daß dieser Prozeß zugleich als ontologische Entfaltungsbewegung von Iamblich verstanden wurde, legen die §§ 80 und 81 der *Elementatio Theologica* des Proklos nahe (s. o. Abschnitt III.1.3). Hier interpretiert Proklos Iamblichs Ousia-Dynamis-Energeia-Schema als Hervorgehensbewegung, in der die Licht-Dynamis verbindend zwischen ursächlicher Ousia-Monade und der Energeia-Wirkung funktionalisiert wird. So erweist sich Iamblichs Darstellung der höchsten theurgischen Gottheit als gut neuplatonische Nousspekulation, die auf der Vorstellung der Licht-Dynamis fußt.

Diese Interpretation des Nous und der metaphysischen Funktion des Lichtes bei Iamblich vor dem Hintergrund platonischer und plotinischer Vorstellungen stützt auch der Abschnitt I, 7, 22, 1–4 aus *De Mysteriis:*

> Νοῦς τοίνυν ἡγεμὼν καὶ βασιλεὺς τῶν ὄντων τέχνη τε δημιουργικὴ τοῦ παντὸς τοῖς μὲν θεοῖς ὡσαύτως ἀεὶ πάρεστι τελέως καὶ αὐταρκῶς καὶ ἀνενδεῶς, κατὰ μίαν ἐνέργειαν ἑστῶσαν ἐν ἑαυτῇ καθαρῶς.

in Myst. 262, 9, das R. 509 b9 aufnimmt.

> Der Nous schließlich als Anführer und König der Seienden und die schöpferische Kunstfertigkeit[71], die das All schuf, sind den Göttern immer auf dieselbe Weise, vollkommen, in sich selbst unabhängig und unbedürftig, anwesend nach *Art einer Wirkung*, die rein in sich selbst gründet. (Übs. nach Hopfner)

Die Formulierung 22, 3–4 πάρεστι [...] κατὰ μίαν ἐνέργειαν deutet auf das triadische Ousia-Dynamis-Energeia-Schema und die damit verbundene, bereits aus Plotins Kraftmetaphysik bekannte Vorstellung der wirkenden Anwesenheit (παρουσία, s. o. Abschnitt II.2.1.1 u. ö.) hin. Als Ousia-Monade ist der Nous vermittels seiner selbst als Dynamis den einzelnen Göttern, die im Metaphysischen den Noeta entsprechen, als seiner Wirkung anwesend. Die Vorstellung der lichthaften Kraft, die sich eben aufgrund ihres eigenen Lichtcharakters zugleich Bedingung, Möglichkeit und Vollzug dieses Wirkprozesses ist, rechtfertigt die wiederholte Betonung der Autarkie des Nous. Die Stilisierung des Nous als unabhängiger Herrscher beschreibt in diesem Verhältnis den Ousia-Aspekt des Nous, der in seiner Transzendenz verharrt und nur vermittelt wirkt. Es verwundert nicht, daß Iamblich auch in diesem Kontext ein Motiv des Sonnengleichnisses aufgreift: mit βασιλέως (261, 10) und νοητάρχης (262, 7) übernimmt Iamblich die Herrschaftsmetaphorik, mit der Platon die Sonne und die Idee des Guten beschreibt.[72]

In Myst. V, 23, 232, 11–16 führt Iamblich das Konzept der wirkenden Anwesenheit und das Erleuchten als Wirken von Kraft zusammen, so daß sich meine Annahmen zusätzlich stützen lassen, da Iamblich die wirkende Anwesenheit der göttlichen Dynamis mit der ἔλλαμψις identifiziert:[73]

> Πέφυκεν ἀεὶ τῶν ἀκροτάτων ἡ περιουσία τῆς δυνάμεως καὶ ἐν τῷδε ὑπερέχειν τῶν ὅλων, ἐν τῷ παρεῖναι πᾶσιν ἐξ ἴσου τὴν αὐτὴν ἀνεμποδίστως· ἐλλάμπει τοίνυν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ τοῖς ἐσχάτοις τὰ πρώτιστα [...].
>
> Die Überlegenheit der Kraft der letzten [höchsten wirkenden Prinzipien] besteht schon immer ihrer Natur entsprechend auch darin, daß [diese Kraft] das All überragt, und darin, daß sie ungehindert allen als dieselbe gleichermaßen anwesend ist. Entsprechend also erleuchten (ἐλλάμπει) nach diesem Verhältnis die Ersten die Äußersten [...]. (Myst. V, 23, 232, 11–15)

Wenn Iamblich das Wirken der Dynamis als ἐλλάμπειν versteht und beschreibt, ist folgerichtig an eine lichthafte Kraft zu denken, die durch ihr Anwesend-Sein erhellend zu wirken vermag, die also strukturierend und dif-

---

[71] Zur Übersetzung vgl. Hopfner, Geheimlehren ad loc.

[72] S. o. zu R. 508 a5 und 517 c2 Abschnitt I.1 die entspr. Anm.

[73] Damit ist klar, daß Iamblich hier den Begriff ἔλλαμψις ebenso gebraucht, um die Dynamis zu umschreiben, wie Proklos in Inst. §§ 80 und 81.

ferenzierend wirkt. Iamblichs traditionelles Dynamis- und damit Licht-Verständnis zeigt sich außerdem darin, daß er deren Wirken als Anwesend-Sein begreift und damit dem Beispiel Plotins folgt, der seinerseits die peripatetische Lichtvorstellung aufgegriffen und modifiziert hatte. Diese Vorstellung ermöglicht den Bezug zu Myst. I, 7, 22, 1–4, denn dort beschreibt Iamblich, daß der Nous den Göttern „nach Art einer Wirkung anwesend ist". Die Kombination beider Stellen ergibt folgendes Bild: Der Nous wirkt, indem er anwesend ist (Myst. I, 7, 22, 1–4). Dieses Anwesend-Sein ist ein Erleuchten und die Kraft, die diese Wirkung erzielt, kann nur als Licht gedacht werden, denn was sollte sonst erhellend wirken? So vermittelt zwischen der Ousia-Monade des Nous und der ihr im Intelligiblen entsprechenden Energeia eine Dynamis, die Licht ist. Daß Iamblich von dieser Kraft annimmt, sie wirke „ungehindert allen als dieselbe", spricht ebenfalls dafür, daß er sie als Licht versteht. Genauso beschreibt nämlich vor ihm schon Plotin das Wirken der lichthaften Dynamis (s. o. Abschnitt II.2.2.2 zu VI, 4, 7, 41–42).

Diese Interpretation soll im folgenden durch zwei Texte des neuplatonischen Philosophen Proklos weitergehend gesichert werden. Während einer dieser Texte keinen direkten Bezug zu Iamblich besitzt und lediglich thematisch zum Problemkreis gehört (und damit einen gewissen hermeneutischen Wert besitzt), kann der andere Text dem Inhalt nach Iamblich zugeschrieben werden, denn Proklos gibt hier ausdrücklich eine Systematik Iamblichs wieder.[74] Im Zusammenhang mit diesem zweiten Text ist ein Abschnitt aus der „Übersicht über die prinzipiellen Lehren der Chaldäer" des byzantinischen Gelehrten Michael Psellos mit in Betracht zu ziehen, der bereits von Dillon zum besseren Verständnis des Proklos-Referates genutzt wird.[75] Alle drei Texte machen hoffentlich die thematischen und systematischen Verbindungen zwischen Nousstruktur und -entstehung, Ousia-Dynamis-Energeia-Schema, dem Licht und der Stellung des Lichtes innerhalb dieser Philosopheme deutlich. Zusätzlich ermöglichen sie es, auf die bisher rein philosophiehistorisch geprägte Analyse eine Untersuchung der religiös-kultischen Bedeutung von „Licht" folgen zu lassen und damit zum Ausgangspunkt der Untersuchung „Licht und die Legitimation von Theurgie" zurückzukommen.

---

[74] Es handelt sich bei diesem letzten Text um Prokl., In Tim. I, 308, 19–309, 6, der bei Dillon, Fragmenta 308 zitiert wird.

[75] Siehe Dillon, Fragmenta 308.

III.2.1 Proklos' Theologia Platonica *und die lichthafte Geistmetaphysik*[76]

In *De Mysteriis* 262, 4–5 charakterisiert Iamblich, wie gezeigt, den höchsten und primären Aspekt des Nous, die Ousia, als μονὰς ἐκ τοῦ ἑνός. In einer Auslegung des Sonnengleichnisses, die sich in der *Theologia Platonica* findet, nutzt Proklos die Lichtmetaphysik, um die ontologische Funktion von Monaden im Intelligiblen näher zu erläutern.[77] Die Zeilen Theol. Plat. II, 7, 49, 1–5 erleichtern die analogische Übertragung dessen, was im vorausgehenden über das Eine als Monade gesagt wird, auf den höchsten Aspekt des Nous, seine Ousia-Monade, und damit auch auf seinen Dynamis-Aspekt.[78] Dies wiederum ermöglicht in der Rückübertragung auf Iamblich die zusätzliche Bestimmung der Funktion des Lichtes und damit auch der Dynamis innerhalb der Binnenstruktur des Nous.[79]

> Δῆλον γὰρ ὅτι τὰ τῆς αἰτίας τῆς πρώτης ἐγγυτέρω καὶ μετέχοντα μᾶλλον ἐκείνης ὁμοιότερά πώς ἐστι πρὸς αὐτήν· καὶ ὥσπερ ἐκείνη πάντων ἐστὶν αἰτία τῶν ὄντων, οὕτω δὴ καὶ αὐτὰ τῶν μερικωτέρων διακόσμων μονάδας ἡγεμονικὰς προεστήσατο.

---

[76] Es ist mir hier nicht möglich, die Metaphysik des Proklos umfassend zu untersuchen. Seine Texte werden daher von mir unter der relativ engen Perspektive der Lichtmetaphysik in ihrer Bedeutung für ein besseres Verständnis Iamblichs interpretiert. Daher sei an dieser Stelle auf die maßgeblichen Untersuchungen von Beierwaltes und Gersh zur Metaphysik des Proklos verwiesen. Besonders Gershs Analysen zur Dynamis sind für meine Überlegungen von grundlegender Bedeutung, bes. Gersh, Kinesis 27–48, 57–72 und 90–94.

[77] Der Text wird von Finamore im Zusammenhang mit der neuplatonischen Lichtmetaphysik angeführt und knapp interpretiert (Light 56–57). Finamore geht es hauptsächlich um die Funktion des Lichtes, zwischen verschiedenen Hypostasen vermitteln zu können, wobei sich seiner Ansicht nach letztendlich auch das Wesen des Lichtes selbst ändert. Stäcker geht im ersten Teil seines ersten Kapitels „Die triadische Struktur" wiederholt auf die Funktion der Monade im Intelligiblen bzw. im Nous und seinem Verhältnis zum Einen ein. Von besonderer Bedeutung sind seine Untersuchungen S. 48–49, 61 und 68–71. Stäcker bestimmt dort die Funktion der Monade in der dynamischen Selbstkonstituierung des Intelligiblen. Allerdings bleibt die integrative und veranschaulichende Kraft der Lichtvorstellung in diesem Problemkreis bei ihm unbeachtet.

[78] Die analogische Entsprechung zwischen dem Einen und der Ousia-Monade des Nous findet ihren Ausdruck auch in den Umschreibungen der Funktion, mit denen Proklos das Eine z. B. in Theol. Plat. II, 7, 49, 20–50, 1 charakterisiert: so als πηγή in Z. 24; es ist weiterhin das, was das Nachfolgende erfüllt, wie an πληροῦται in Z. 26 zu erkennen ist, und das Eine ist zeugend: γεννητικόν, Z. 29. Stäcker analysiert die Funktion der Analogie in der Philosophie Iamblichs folgendermaßen: „Zur Analogie gehört, daß sie dasselbe in Verschiedenem zum Ausdruck bringt." (Stellung 188). Auf Proklos übertragen bedeutet dies, daß in den verschiedenen Hypostasen dieselbe triadische Binnenstruktur zu finden ist.

[79] Gemäß seiner Intention an dieser Stelle, die weniger differenzierte Struktur des Sonnengleichnisses zu erläutern, nimmt Proklos vorerst keine Rücksicht auf die triadische Struktur des Noetischen, siehe Saffrey / Westerink, Theol. Plat. II, 105 ad 144, 3.

> Denn es ist offensichtlich, daß die, die der ersten Ursache näher sind und in höherem Maße an ihr teilhaben, in Bezug zu ihr auch irgendwie ähnlicher sind. Und genauso, wie jene die Ursache aller Seienden ist, genauso haben sich auch diese als Monaden, die die in höherem Maße untergliederten Ordnungen anführen, diesen vorangestellt. (Theol. Plat. II, 7, 49, 1–5)

Die Analogisierung ὥσπερ – οὕτω in II, 7, 49, 3–4 zeigt, daß sich höchstes Eines und die nachgeordneten Monaden hinsichtlich ihrer Funktion als Ursachen (αἰτίαι) entsprechen.[80] Da Iamblich den höchsten Aspekt des Nous als μονὰς ἐκ τοῦ ἑνός beschrieben hat, ist zu fragen, wie das Eine als höchste Ur-Monade wirkt, denn erst, wenn die Antwort darauf gefunden ist, kann man im Zuge der analogischen Übertragung bzw. Äquivalenz feststellen, welche ontologische Funktion die Nous-Monade innerhalb der inneren Struktur des Nous übernimmt und wie sie beschrieben werden kann.

Um das Eine in seinem Wirken zu erfassen, interpretiert Proklos das Sonnengleichnis. Im Zuge seiner Interpretation setzt er zwei Monaden an: eine über dem Bereich des Sichtbaren, die Sonne, und eine über dem Bereich des Noetischen, das Eine.[81] Von diesen beiden Monaden sagt Proklos (der damit weit über Platon hinausgeht):

> καὶ τῶν μονάδων τούτων ἑκατέραν γεννητικὴν ἐπιδείκνυσι, τὴν μὲν νοητοῦ φωτὸς τὴν δὲ αἰσθητοῦ· καὶ τῷ μὲν νοητῷ φωτὶ θεοειδῆ πάντα νοητὰ καὶ ἀγαθοειδῆ κατὰ τὴν ἐκ τοῦ πρώτου θεοῦ μετουσίαν ἀποφαίνει.
>
> Und [Platon] zeigt auf, daß jede dieser beiden Monaden eine hervorbringende ist, die eine des noetischen Lichtes, die andere des wahrnehmbaren [Lichtes]. Und er zeigt, daß durch das noetische Licht alle Noeta sowohl gottartig werden als auch gutartig gemäß ihrer Teilhabe, die vom ersten Gott [herkommt]. (Theol. Plat. II, 7, 44, 7–10)[82]

---

[80] Diesen Grundsatz expliziert Proklos auch in Inst. § 26.

[81] Nach Saffrey / Westerinks Analyse der zugrunde liegenden ontologischen Hierarchie in Theol. Plat. II, 105 zu S. 44 Punkt 3 kann das Noetische, über das Proklos hier schreibt, mit dem von Iamblich, Myst. X, 6, 262–263 gleichgesetzt werden, da es in beiden Texten um die Hypostase geht, die direkt auf das Eine folgt.

[82] Die Formulierung ἐκ τοῦ πρώτου θεοῦ μετουσίαν ist auffällig. In ihr zeigt sich bereits, daß Proklos das platonische Prinzip der Teilhabe ebenfalls als Licht versteht, denn seine Teilhabe geht, aus der Perspektive des Teilgehabten gesehen, aus eben diesem hervor, s. u. zu Theol Plat. II, 7, 48, 9–19.

Auch hier ist das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema zu erkennen:[83] Die γεννητικὴ μονάς übernimmt Position und Funktion der Ousia, das νοητὸν φῶς die der Dynamis. Der Wirkung und damit der Energeia korrespondiert der Effekt, den das Licht hat, denn es macht ebenso gott- wie gutförmig, was vor dem Hintergrund des Sonnengleichnisses als ein Struktur-Verleihen aufgefaßt werden kann, so daß das proklische noetische Licht als Fortsetzung oder Rezeption der Dynamis-ἔλλαμψις Iamblichs erscheint.[84] Dieselbe Wirkung hatte darüber hinaus das Licht als Dynamis in *Enneade* VI, 7, wo Plotin sich bemüht, eine Antwort auf die Frage zu finden: „Indes, insofern die Ideen gut sind, was wäre das, um dessentwillen sie gut sind?" (VI, 7, 16, 6–9). Die Untersuchung zu Plotin (oben Abschnitt II.1.1) hat gezeigt, daß es das Licht des Einen und damit der Nous als Licht ist, das die Ideen des Nous guthaft sein läßt. Im Noetischen scheint, wie bisher angenommen, das Licht als vermittelnde Dynamis zu fungieren, die aus dem höchsten Aspekt der Monade, die der οὐσία des Schemas entspricht, hervorgeht. Auch Proklos greift mit dieser Vorstellung nicht nur auf Plotin sondern auch auf Platon selbst zurück. Dieser Prozeß der Lichtgabe und -nahme setzt sich weiter fort: Erfüllt von der Göttlichkeit [des Einen] strahlen [die Noetischen] mit noetischem Licht auf

---

[83] Daß Proklos dieses Schema kennt und anwendet ergibt sich nicht nur aus Inst. §§ 80 und 81, sondern auch daraus, daß Proklos in Theol. Plat. II, 7, 51, 8–9 das Verhältnis zwischen Dynamis und Energeia folgendermaßen beschreibt: πᾶσα γὰρ ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν ἔκγονος. Das erinnert an Iamblichs Formulierung in In Alc. Frg. 4, Dillon, wo die Dynamis zur Mutter der Energeia wird, s. o. Abschnitt III.1.3. Vgl. Gersh, Kinesis 36 und 39, der allerdings nicht Plotin und Iamblich als mögliche Vorbilder des Proklos in seine Argumentation einbezieht. Zudem muß bei Proklos dessen Anwendung des Triadenschemas sorgfältig differenziert werden. Neben der von mir untersuchten Möglichkeit, daß es eine Entwicklung darstelle, besteht z. B. auch die Möglichkeit, daß Proklos mit ihm verschiedene Hypostasen bezeichnet, siehe Gersh, Kinesis 39–40.

[84] Eine Einschränkung dieser Interpretation könnte sich aus Theol. Plat. II, 7, 51, 7–8 ergeben, da Proklos an dieser Stelle deutlich sagt, daß das Eine/Gute als Einziges über Dynamis und Energeia stehe, womit Proklos mit sich selbst in Widerspruch geriete, die Interpretation also nicht angemessen sein kann. Als Ausweg bietet sich folgende Überlegung an: Die in 51, 7–8 getroffene Feststellung gilt nur für das absolute ἄρρητον ἕν, nicht jedoch den Aspekt des Einen, der zugleich zur Monas-Ousia des Noetischen wird und den Proklos in seiner Funktion als γεννητικόν hier erörtert. Dafür spricht, daß Proklos von eben dieser Monade in II, 7, 46, 11–12 sagt, daß das Noetische von ihr seine Seinsheit erhalte: ἀφ' ἧς [...] τήν τε οὐσίαν [im Sinne des platonischen Sonnengleichnisses] ἔλαχε, was an Iamblichs Charakterisierung des höchsten Nous-Aspektes in Myst. VIII, 2, 262, 5–7 erinnert. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Theol. Plat. II, 7, 46, 17–19 τὸ [...] ἀγαθὸν τὸ πρώτιστον als ὑπερούσιος mit Myst. VIII, 2, 262, 5 προούσιος. Es läßt sich jedoch nicht vollständig sicher feststellen, ob die Monade bei Proklos das absolute Eine bezeichnet oder den Aspekt des Einen, der als dessen Energeia zugleich Ousia und Monade der noetischen Stufe ist.

das Folgende [nämlich das Geisthafte[85]] hinab.[86] Die Proklos-Stelle in Kombination mit Iamblich, In Tim. Frg. 40, Dillon stützt damit zusätzlich die Annahme, daß dem noetischen Licht[87] im Neuplatonismus auch nach Plotin genau die Funktion und der ontologische Status zukommt, die bereits für Plotin bestimmend waren und die als wesentlich für das Verständnis von ἑαυτὸν ἐξέλαμψε und die gesamte Passage in *De Mysteriis* VIII, 2–3, 262–263 angesehen wurden.

Den in diesem Kontext so wesentlichen Unterschied zwischen Licht als Dynamis und der Monas-Ousia als der Ursache des Lichtes, der sich ebenfalls aus dem Sonnengleichnis herleitet und sich bisher als bestimmend für die neuplatonische Licht- und Kraftmetaphysik erwiesen hat, thematisiert Proklos erneut in Theol. Plat. II, 7, 48, 9–19, in einem Text, in dem das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema mit Licht- und Quellmetaphorik kombiniert wird, um das Verhältnis des Einen gegenüber dem Nous und die Funktion, die das Licht als Kraft in dieser Relation übernimmt, zu beschreiben:

> Ἀλλὰ μὴν οὐδέ, ὅταν φανότατον τοῦ ὄντος ἀνυμνῇ τὸ τῶν θείων ἀγαθῶν ἡγεμονοῦν, ὡς μετέχον αὐτὸ φωτὸς φανότατον ἐπονομάζει (τὸ γὰρ πρώτιστον φῶς ἀπ' αὐτοῦ πρόεισιν εἰς τὰ νοητὰ καὶ τὸν νοῦν), ἀλλ' ὡς αἴτιον τοῦ πανταχοῦ φωτὸς καὶ ὡς πηγὴν ἁπάσης τῆς νοητῆς ἢ νοερᾶς ἢ περικοσμίου θεότητος. Οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἐστὶ τὸ φῶς ἢ μετουσία τῆς θείας ὑπάρξεως· ὡς γὰρ ἀγαθοειδῆ πάντα γίνεται τἀγαθοῦ μεταλαμβάνοντα καὶ πληρούμενα τῆς ἐκεῖθεν προϊούσης ἐλλάμψεως, οὕτως ἄρα καὶ θεοειδῆ τὰ πρώτως ὄντα καί, ὥσπερ λέγεται, θεῖα τά τε νοητὰ καὶ τὰ νοερὰ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ μετουσίαν ἀποτελεῖται.
>
> Nicht einmal dann, wenn [Platon] das, was die göttlichen Guten anführt, besingt als das Strahlendste des Seienden, bezeichnet er es etwa als etwas, das als Strahlendstes selbst noch am Licht teilhat (denn das allererste Licht geht von ihm aus hin zu den Geistigen [τὰ νοητά] und dem Geist), vielmehr [bezeichnet er es] als Ursprung des überall seienden Lichtes und als Quelle[88] der gesamten geistigen und geisthaften und um die Welt herum [seienden] Göttlichkeit. Denn das Licht ist nichts anderes als die Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit. Denn wie alles guthaft wird, indem es am Guten teilhat und erfüllt

[85] Siehe Saffrey / Westerink, Theol. Plat. 105 zu S. 44 Punkt 3.

[86] Vgl. Theol. Plat. II, 7, 44, 24–45, 2, Paraphrase. τῷ νοητῷ φωτὶ [...] καταλάμπειν erinnert an R. 508 d1 und 4–5, wo allerdings καταλάμπειν mit Genitiv und nicht wie hier mit Akkusativ konstruiert wird.

[87] Theol. Plat. II, 7, 45, 4–5 legt nahe, daß dies auch für das noerische Licht gilt, mit dem sich die Lichtkontinuität fortsetzt.

[88] Die Zuschreibung der Quellmetaphorik läßt sich nicht eindeutig bestimmen. Betrachtet man den Bezug zu Theol. Plat. II, 7, 47, 21 τὸ πάντων αἴτιον, das bei Iamblich in Myst. VIII, 2, 262, 1 mit πηγὴ τῶν πάντων seine Entsprechung zu besitzen scheint, ist die Formulierung dem Einen zuzuordnen, denn das ist zumindest von Iamblich gemeint. Andererseits können alle diese Wendungen ebensogut den höchsten Aspekt des Nous bezeichnen, der zugleich der niedrigste des Einen ist. Die Ambivalenz dieser Metapher läßt diese Verwendung vermuten, da das höchste Eine in seiner absoluten Transzendenz über derartige Ambiguitäten erhaben ist.

> wird von der Erleuchtung (ἔλλαμψις)[89], die von dort hervorgeht, so [wird] folglich auch das wesentlich und primär Seiende gotthaft und [so] vollenden sich, wie gesagt, als göttliche sowohl die Geistigen als auch die Geisthaften vermittels der Teilhabe an dem Gott. (Theol. Plat. II, 7, 48, 9–19)

Um den in dieser Beschreibung geschilderten Vorgang erläutern zu können, erinnere ich an die zu Beginn dieses Abschnitts dargelegte triadische Struktur des Hervorgehensprozesses des Nous aus dem Einen in ihrer Verbindung mit den Ausführungen in Proklos' *Elementatio Theologica* §§ 80 und 81 (oben Abschnitt III.2). Diese Kombination metaphysischer Vorstellungen ist mit den Beschreibungen aus der *Theologia Platonica* zu verbinden,[90] wenn man die Funktion und Position des metaphysischen Lichtes näher bestimmen möchte. Die Monade / Ousia nimmt dabei die Position des höchsten Aspektes ein, der als ἀμέθεκτον das bezeichnet, was „getrennt von jeglichem anderen nach oder vor ihm"[91] ist. Proklos beschreibt diesen Aspekt als αἴτιον τοῦ πανταχοῦ φωτός (Theol. Plat. II, 7, 48, 12–13) und damit als Ursache, die in dieser Funktion, wie es Platon im Sonnengleichnis lehrte, nicht mit dem Licht selbst identifiziert werden darf (Theol. Plat. II, 7, 48, 9–11). Gleichzeitig ist dieser Ursprung in höchstem Maße produktiv, so daß aus ihm das hervorgeht, was sowohl zeugen kann als auch gezeugt ist, und das damit, als μετεχόμενον, zwischen der Ousia-Monade und der Energeia als dem μετέχον zu vermitteln vermag. In Theol. Plat. II, 7, 48, 11–12 veranschaulicht Proklos dieses Mittlere als τὸ [...] πρώτιστον φῶς ἀπ' αὐτοῦ πρόεισιν. Das Hervorgehende erfährt seine Vollendung im Teilhabenden, dem μετέχον, wie Proklos in Theol. Plat. II, 7, 48, 19 darlegt: διὰ τὴν [...] μετουσίαν ἀποτελεῖται.[92] Diese Vollendung kann zugleich als eine Erfüllung mit Licht verstanden werden wie die Zeilen 17–18 zeigen.[93] Eine derartige Vollendung bzw. Wirkung von Licht besteht darin, gut- und gotthaft zu machen, also darin, Einheit und Struktur zu ver-

---

[89] Mit genau diesem Begriff charakterisiert Proklos in Inst. § 81 die Dynamis im Gefüge von Ousia und Energeia.

[90] Dazu auch Stäcker, Stellung 46–50, der allerdings auf S. 47 diese Struktur auf das Verhältnis zwischen verschiedenen Hypostasen anwendet. Dillon, Fragmenta 308 und auch Psellos' Iamblich-Interpretationen rechtfertigen meiner Ansicht nach die Übertragung auf eine Binnenstruktur.

[91] Stäcker, Stellung 49.

[92] Prägnant steht ἀποτελεῖται in Z. 19 am Ende des gesamten Sinnabschnittes und des Satzes und bildet damit auch in stilistischer Hinsicht den Abschluß.

[93] Proklos scheint hier ἔλλαμψις und φῶς miteinander gleichzusetzen, wie bereits die Ähnlichkeit der Konstruktion προϊούσης ἐλλάμψεως Z. 17 mit φῶς πρόεισιν in Z. 11–12 nahelegt. Gestützt wird diese Annahme, wenn man beachtet, daß ἔλλαμψις und φῶς in diesem Abschnitt dieselbe Wirkung zu haben scheinen, wie ein Vergleich mit Prokl., In Remp. I, 279, 26–29 zeigt; zitiert bei Saffrey / Westerink, Theol. Plat. 108 zu S. 48 Punkt 6.

leihen.[94] Diese Interpretation ergibt sich, wenn man bedenkt, daß unter διὰ τὴν τοῦ θεοῦ μετουσίαν in Z. 19 nach der Definition der Zeilen 14–15, in der Licht als Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit bestimmt wird, ebenso διὰ τὸ πρώτιστον φῶς zu verstehen ist.

Das Licht geht also aus dem höchsten Aspekt hervor[95] und ist zugleich das, was das Teilhabende zur Vollendung führt, oder, wie Proklos in Theol. Plat. II, 7, 51, 8–9 formuliert, das, was die Energeia zeugt. Es ist das metaphysische Joch, das als μετεχόμενον gleichzeitig hervorgeht und hervorbringt, gezeugt wird und weiterzeugt. Das Licht ist das, was zwischen ἀμέθεκτον und μετέχον eben in diesem Sinn des Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas vermittelt und damit ein Deutungsmodell der platonischen Teilhabe: οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἐστὶ τὸ φῶς ἢ μετουσία τῆς θείας ὑπάρξεως (Theol. Plat. II, 7, 48, 14–15). In dieser Funktion und Position wiederum ist es das Mittlere, τὸ μέσον, wie auch die δύναμις als Joch schon das Mittlere bei Platon[96] war und bis zum Ende der Akademie bei Damaskios[97] bleibt.

Damit bestätigt sich der Eindruck, der oben bei der Erörterung des ἐπιτηδειότης-Konzepts Iamblichs gewonnen wurde. Die grundsätzliche Vorstellung des Lichtes als Dynamis, die als vermittelndes Band fungiert, bleibt erhalten. Es verschiebt sich jedoch die Bedeutung der Pole, zwischen denen sich diese Vermittlung vollzieht. Während Platon im Sonnengleichnis die Vermittlung am Beispiel des Prozesses sinnlicher Wahrnehmung expliziert, funktionalisieren Iamblich und Proklos das Licht zur Beschreibung der Vermittlung zwischen den verschiedenrangigen Aspekten eines ontologischen Prozesses, der eine ontologische Hierarchie zwischen einem ursächlichen Aspekt und dem von ihm bewirkten Wirkungsaspekt entstehen läßt.[98] In diesem Vollzug wird die Licht-Kraft zu dem, was Shaw als „mean term" der Ontologie des Neuplatonismus nach Plotin bezeichnet.[99] Die Verknüpfung dieser beiden Aspekte, die bei Platon in der Funktion des τὸ ὄν lediglich angelegt waren, führt

---

[94] Vgl. dazu auch Prokl., In Remp. I, 279, 26–29, bes.: ἔλλαμψις ἑνοποιὸς οὖσα und unten Abschnitt III.3.1 zu In Tim. II, 16, 15–24.

[95] Vgl. oben Abschnitt III.2.1 mit der Anm. zur Formulierung ἐκ τοῦ πρώτου θεοῦ μετουσίαν.

[96] R. 508 a1.

[97] Siehe Cremer, Chaldäische Orakel 40–41 und Anm. 32.

[98] Eine ähnliche Vorstellung der Ontologie Iamblichs ohne expliziten Bezug auf das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema und die Lichtmetaphorik gewinnt Dillon aus seiner Interpretation des Frg. 39 In Tim.

[99] Vgl. Shaw, Theurgy 66, der vermittelnde Aspekt ist derjenige, der von der wirkenden Ursache ausgeht und einen Effekt im Aufnehmenden hervorruft, zugleich hat er die Funktion, zwischen dem Amethekton und dem Metechon zu vermitteln, vgl. u.

bereits Plotin durch, der primär daran interessiert ist, die reflexive Einheit dieses hybriden Prozesses herauszuarbeiten als Ausdifferenzierung einer auf sich selbst reflektierenden Kraft, die sich zugleich Bedingung der Möglichkeit dieses Reflexions- und Strukturierungsprozesses ist. Das Moment der Reflexion kommt in *Theologia Platonica* II, 7 nicht vor, da Proklos hier das Sonnengleichnis als Darstellung der Entstehung rein ontologischer Wirkungsverhältnisse interpretiert.[100] Wie Platon bestimmen damit auch Iamblich und Proklos das Licht grundsätzlich innerhalb eines Bezugsrahmens nach seiner Position und Funktion, ohne in diesem Kontext ausführlich weiter auf spezifische Eigenschaften des Lichtes einzugehen.

Dieser Bezugsrahmen liegt auch der argumentativen bzw. inhaltlichen Struktur des Abschnittes Theol. Plat. II, 7, 48, 9–19 zugrunde, die das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema spiegelt. Die Zeilen 9–14 beschreiben mit αἴτιον und πηγή, aus denen das Licht hervorgeht, die Ousia-Monade. In den Zeilen 14–15 wird die Dynamis charakterisiert, die als τὸ φῶς aus der Ousia heraustritt und die Funktion der vermittelnden Teilhabe übernimmt, die zugleich die Transzendenz der Ousia-Monade wahrt, aber auch als deren Wirken aus ihr heraus einen Effekt erzielt. In den Zeilen 15–19 beschreibt Proklos diese Wirkung, in der sich, als der Energeia, die Entwicklung des Hervorgehens vollendet. Mit διὰ τὴν τοῦ θεοῦ μετουσίαν in Z. 19 stellt er einen Rückbezug zu μετουσία τῆς θείας ὑπάρξεως her, so daß die Geschlossenheit der sprachlichen Darstellung der des ontologischen Prozesses entspricht.[101] Auf die Prozeßhaftigkeit der geschilderten Sachverhalte weisen die beiden Prädikate γίνεται in Z. 16 statt z. B. ἔστιν und ἀποτελεῖται in Z. 19 hin, so daß die Konstitution der triadischen Struktur tatsächlich als prozeßhafter Ablauf vorgestellt werden kann, in dem epistemologische sowie kraft- und lichtmetaphysische Argumentationsmuster zu einem Darstellungskomplex verschmelzen.[102]

Die Intention dieser Art der Veranschaulichung metaphysischer Sachverhalte liegt darin, die Transzendenz des höchsten und als Prinzip fungierenden Aspektes mit dessen Ursächlichkeit in Form der Immanenz seines durch die

---

[100] Dafür findet es bei Iamblich in Myst. VIII, 2–3, 262–263 durchaus Beachtung, s. o. Abschnitt III.2.

[101] Zusätzlich betont ἀνυμνῆ in Z. 9 direkt nach dem Platon-Zitat und vor τὸ τῶν θείων ἀγαθῶν ἡγεμονοῦν zugleich die Göttlichkeit Platons und den religiösen Charakter der gesamten Darstellung.

[102] Beierwaltes, Proklos 288 scheint diesen Prozeß als den der Selbstreflexion des Denkens zu begreifen, ohne dabei das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema in Anwendung zu bringen. So gerät ihm das ontologische Moment der Darstellung aus dem Blick. Wichtig sind seine Hinweise auf den religiösen Aspekt der Darstellung.

Dynamis vermittelten Wirkens zu vereinbaren. Proklos bringt dies in Theol. Plat. II, 7, 48, 20–24 zum Ausdruck:

> [...] ἐξῃρημένην μὲν [...] ἐν ἑκάστῃ δὲ αὖ τάξει τῶν ὄντων τὴν ἀνάλογον ἐκείνῳ μονάδα [...] ὑφεστάναι, [...].[103]

Wenn Proklos in diesem Kontext schreibt, daß das Eine und damit die ihm analoge Monade während dieses Prozesses verharre[104], kann dies auf Plotins Energeiai-Schema hinweisen, als dessen Ausdifferenzierung sich das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema erwiesen hatte. Auch im Rahmen seines eigenen Schemas hatte Plotin stets das Licht als Beispiel herangezogen, um das Verhältnis zwischen zweiter und wesentlicher Energeia zu veranschaulichen. Denn wie die Sonne trotz des Ausstrahlens von Licht unverändert verharrt, so verharrt auch die wesentliche Energeia, selbst wenn sie die zweite Energeia aus sich heraustreten läßt, und ebenso verharrt die Ousia-Monade, wenn sie die als Licht verstandene Dynamis aus sich hervorbringt. So läßt die Tradition dieser Vorstellung erkennen, daß es für Iamblich und im Anschluß an ihn für Proklos nahelag, die Dynamis in ihrem Verhältnis zur Ousia-Monade als Licht zu begreifen, um auf diese Weise das Problem der Vereinbarung von Verharren in der Transzendenz und immanentem Wirken zu lösen.[105]

---

[103] Auch die fast paradoxen Formulierungen in Theol. Plat. II, 7, 50, 9–11 beziehen sich, wie bereits Stäcker bemerkt, auf diesen Gegensatz von Transzendenz und Immanenz: „Die Auffaltung der Hypostasen in je drei Momente machte sich Iamblich zunutze, um einerseits die Abgetrenntheit des göttlichen Wesens, andererseits aber auch dessen Wirkung auf die Welt zu rechtfertigen. So bleibt zwar der Gott in seiner Wirkung bei sich – nach der Seite seiner Einheit und seines Wesens –, andererseits konstituiert er in dieser Wirkung eine tiefere Hypostase nach der Seite seiner Vielheit und Kraft." (Stellung, 185).

[104] Theol. Plat. II, 7, 50, 2: μένει δὲ ἄχραντον ἐν ἀβάτοις ἀποκεκρυμμένον. Zur Bedeutung dieser Vorstellung des Verharrens *in der Tiefe,* die man bis auf Parmenides zurückführen kann, s. Kingsley, Wisdom 67–71 und unten Abschnitt III.4.2. Sie läßt einen kultischen Hintergrund zwar erahnen, beweist ihn jedoch nicht. Wenn es ihn gibt, ist er, wie unten zu zeigen sein wird, im Inkubationsritual und dem damit veränderten Bewußtseinszustand zu suchen.

[105] S. Dillon, Fragmenta 30–31. Iamblich versucht einen Ausgleich zwischen der absoluten Transzendenz des Einen und einem zeugenden ersten Prinzip. Er löst dieses Problem wie gezeigt u. a. durch eine Kombination von Lichtmetaphysik und Ousia-Dynamis-Energeia-Schema, die die Entwicklung des Nous aus dem Einen beschreibt. Eine andere Möglichkeit, dieses Problem zu lösen führt Dillon, Fragmenta 31–32 an. Sie läuft darauf hinaus, die Prinzipien der sog. „Ungeschriebenen Lehre" Platons in die neuplatonische Geistmetaphysik zu integrieren.

III.2.2 Die Binnenstruktur des Demiurgen und des Noerischen

Der folgende Text aus Proklos' *Timaios*-Kommentar soll zeigen, daß diese lichtmetaphorisch beschriebene Nous-Struktur, die in der *Theologia Platonica* nicht explizit auf Iamblich bezogen wird, aber durchaus thematische Konvergenzen mit Details und grundsätzlichen Mechanismen seiner Lehre aufweist, insbesondere mit einer Vorstellung vom Demiurgen vereinbart werden kann,[106] die Proklos Iamblich ausdrücklich zuweist, und die in ihrer inneren Dynamik ebenfalls unter Berücksichtigung des Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas interpretiert werden kann. Auf diese Weise läßt sich mein Vorgehen, Proklos-Texte heranzuziehen, um durch sie die metaphysische Systematik Iamblichs differenzierter zu verstehen, zumindest etwas stützen. Allerdings spiegelt die im folgenden dargestellte Struktur nicht die höchste Stufe des Noetischen, also den Nous selbst, wieder, sondern den untergeordneten Abschnitt des Noerischen und Geisthaften. Aufgrund der bisher immer wieder zu beobachtenden Strukturentsprechungen zwischen allen Bereichen des Intelligiblen scheint es jedoch vertretbar, diesen Textabschnitt ungeachtet seiner eigenständigen Bedeutung für das Verständnis der Ontologie Iamblichs auch mit Blick auf den in *De Mysteriis* VIII, 2–3, 262–263 thematisierten Nous auszuwerten.[107]

> ὅτι δὲ καὶ αὐτὸς Ἰάμβλιχος εἰ καὶ ἐν τούτοις ὁλοσχερέστερον, ἀλλ' ἐν ἄλλοις ἀκριβέστερον τὴν δημιουργικὴν ἀνύμνησε τάξιν, ἐκεῖθεν ληπτέον· (περὶ) γὰρ (τῆς ἐν Τιμαίῳ τοῦ Διὸς δημηγορίας) γράφων μετὰ τὰς νοητὰς τριάδας καὶ τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας ἐν τῇ νοερᾷ ἑβδομάδι τὴν τρίτην ἐν τοῖς πατράσιν ἀπονέμει τῷ δημιουργῷ τάξιν· τρεῖς γὰρ εἶναι θεοὺς τούτους καὶ παρὰ (τοῖς Πυθαγορείοις) ὑμνημένους, οἱ τοῦ μὲν ἑνὸς νοῦ, φησί, καὶ τὰς μονάδας ὅλας ἐν ἑαυτῷ περιέχοντος τὸ ἁπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀγαθοειδὲς καὶ μένον ἐν ἑαυτῷ καὶ συνηνωμένον τοῖς νοητοῖς καὶ τὰ τοιαῦτα γνωρίσματα τῆς ὑπεροχῆς παραδεδώκασι, τοῦ δὲ μέσου καὶ τὴν συμπλήρωσιν συνάγοντος τῶν τριῶν τὸ γόνιμον τῶν θεῶν καὶ τὸ συναγωγὸν τῶν τριῶν καὶ τὸ τῆς ἐνεργείας ἀποπληρωτικὸν καὶ τὸ τῆς θείας ζωῆς γεννητικὸν καὶ τὸ προϊὸν πάντη καὶ τὸ ἀγαθουργὸν κάλλιστα δείγματα λέγουσι, τοῦ δὲ τρίτου καὶ δημιουργοῦντος τὰ ὅλα τὰς μονίμους προόδους καὶ τὰς τῶν αἰτίων ὅλων ποιήσεις καὶ συνοχὰς τάς τε ἀφωρισμένας ὅλας τοῖς εἴδεσιν αἰτίας καὶ τὰς προϊούσας πάσας δημιουργίας καὶ τὰ ὅμοια τούτοις τεκμήρια κάλλιστα ἀναδιδάσκουσι.
>
> Weil aber Iamblich in einer anderen Schrift detaillierter die demiurgische Ordnung besang, gilt es, aus ihr auszuwählen: Denn an der Stelle, wo er über die Rede des Zeus im

[106] Zum Text und seiner Interpretation siehe Dillon, Fragmenta 308 und 417–419, dessen Ergebnissen ich mich anschließe und die es auszuarbeiten gilt.

[107] Dieses Vorgehen läßt sich auch rechtfertigen, wenn man bedenkt, daß das Verhältnis der Hypostasen zueinander analogisch zu denken ist, und die höhere Hypostase immer auch Urbild der niedrigeren ist, siehe Stäcker, Stellung 185. Diese Entsprechungen äußern sich dann ebenfalls auf der sprachlichen Ebene, vgl. z. B. die Darstellung des absoluten Einen und der Ousia-Monade einer jeweiligen Hypostase, o. mit entspr. Anm. zu Plat. Theol. II, 7.

> Timaios schreibt, dort teilt er nach den geistigen Dreierordnungen und nach den Dreierordnungen von geistigen und geisthaften[108] Göttern innerhalb der [rein] geisthaften Siebenerordnung die dritte Position unter den Vätern dem Demiurgen zu. Denn von den Pythagoräern wird von [den ‚Vätern'] im Gesang gepriesen, daß diese drei Götter seien, wie Iamblich sagt. [Von den Pythagoräern,] die, wie Iamblich sagt, als wesentliche Merkmale des einen Geistes, der auch die Monaden allesamt in sich umfaßt[109], das Einfache und Ungeteilte und Guthafte, das, was in sich selbst verharrt und in Einheit mit den Geistigen verbunden ist, und [weitere] derartige Merkmale der Erhabenheit überliefert haben. Als schönstes Erkennungszeichen des Mittleren aber und dessen, was die Vollendung der Drei zusammenführt, bezeichnen sie das, was die Götter hervorbringt und das, was die Drei zusammenführt und die Wirkung vollendet, [ebenso] das, was das göttliche Leben hervorbringt, in jede Richtung hervorgeht und das, was Gutes schafft. Als schönste Zeugnisse des Dritten, das die Universellen schaffend hervorbringt, geben sie andauernde Hervorgehensprozesse an, das Produzieren der universellen Ursachen und die Verbindungen, und zwar sowohl diejenigen, die als universelle Ursachen [d. h. als Elemente] von den Formen präzise bestimmt sind, als auch diejenigen, die alle [in ihrer Funktion] als schaffende [Kräfte / Elemente / sekundäre Stoffe] hervorgehen. (Prokl., In Tim. I, 308, 17–309, 6)

Mit ἀνύμνησε in In Tim. I, 308, 19 verwendet Proklos dasselbe Wort für Iamblichs Tätigkeit wie für die Platons in Theol. Plat. II, 7, 48, 9. Damit stellt er Iamblich neben Platon und weist zugleich auf die religiöse Bedeutung des Folgenden hin.[110] Entsprechend erinnert die formale Gestaltung des Textes an einen Hymnos: So werden die wesentlichen Eigenschaften oder Funktionen der „Väter" oder „Götter" in Relativsätzen angeführt und deren je einzelne Position in der Hierarchie genau bestimmt.[111] Zudem zerfällt der Text in drei Abschnitte, von denen jeder mit einem Prädikat endet. Der erste Abschnitt umfaßt die Zeilen 308, 24–28, der zweite die Zeilen 308, 28–309, 2 und der dritte die Zeilen 309, 2–6. Diese Dreierunterteilung erinnert an Theol. Plat. II, 7, 48, 9–19, wo die sprachliche Struktur die ontologischen Verhältnisse des Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas nachbildete. Als Hinweis darauf, daß diese Art der Gestaltung auch hier zu finden sein wird, lassen sich sowohl sprachliche als auch inhaltliche Übereinstimmungen anführen.

Der erste Aspekt, den Proklos hier als den ersten in einem Verbund von drei Göttern beschreibt, erhält die Bezeichnung „der eine Nous" (Z. 24–25:

---

[108] Die zweite Stufe als „geistig und geisthaft" zu beschreiben, statt einfach als „geisthaft" (νοερῶν in Z. 21 bei Diehl), übernehme ich als Konjektur von Dillon, Fragmenta 417, der sich u. a. auf Psellos, *Hypotyposis* 73, 7 stützen kann.

[109] Zu dieser bekannten Vorstellung des ontologischen περιέχειν siehe Dillon, Fragmenta 418 und oben Abschnitt III.1.

[110] Vgl. auch Festugière, Commentaire II, 164.

[111] Dazu paßt, daß die Glossen zum Text Götternamen nennen, wie Dillon, Fragmenta 418 anführt.

τοῦ [...] ἑνὸς νοῦ). Das erinnert an Myst. VIII, 2, 262, 4–5, wo der Nous als μονάς bezeichnet wird, und an Myst. VIII, 3, 263, 1, wo Iamblich die erste noetische Größe, die er ebenfalls als Gott versteht, einfach „Nous" nennt. Dieser Nous umfaßt andere universelle Monaden in sich. Damit wird sein Wirken auf das ihm Untergeordnete beschrieben, denn das περιέχειν ist als Begrenzen und Strukturieren des Umfaßten zu verstehen. Hier liegt ein erster impliziter Hinweis darauf vor, wie der Leser das Wirken dieses ersten Aspektes auffassen soll, denn nach Plotin ist es das Licht, das in diesem Sinne die Luft umfaßt und das zur Erklärung des Verhältnisses zwischen Seele und Körper herangezogen wird, denn auch die Seele umschließt in diesem Sinne den Körper (s. o. Abschnitt II.2.2.2 zu IV, 2, 2, 42–48). Das Ergebnis dieses Wirkens des ersten Aspektes nimmt Proklos in 309, 4 mit ἀφωρισμένας [...] αἰτίας auf. Genauso schreibt Iamblich in Myst. VIII, 3, 263, 4–5 der Ousia-Monade des Nous zu, das erste geistig Wahrnehmende und das erste geistig Wahrgenommene in sich zu enthalten. Das ἐν ᾧ [...] ἐστι gibt dabei wieder, daß das Umfaßte vom Umfassenden ähnlich wie die Materie von der Form oder die Luft vom sie umgrenzenden Licht begrenzt und beeinflußt wird.[112] Wenn weiterhin in In Tim. I, 308, 26 von diesem Nous gesagt wird, er „verharre in sich selbst", erinnert das an die Ousia-Monade, denn nicht nur das Entfalten ihrer selbst vermittels ihrer Dynamis ist eine ihrer spezifischen Eigenschaften, sondern ebenso das Verharren in sich selbst, das ihre Transzendenz wahrt.[113] Hier zeigt sich erneut der Einfluß des plotinischen Energeiai-Schemas, in dem genau diese beiden Eigenschaften in einem ontologischen Mechanismus aufgehoben werden. Zudem ist deutlich zu erkennen, welche explikatorische Kopplung diese Ontologie mit der traditionellen Lichtmetaphysik verbindet, die von den Vorgängern Iamblichs und Proklos' immer wieder genutzt wurde, um genau diese ontologischen Mechanismen zu veranschaulichen. Weiter sprechen die Eigenschaften der Einfachheit und Ungeteiltheit (Z. 308, 26) dafür, daß es Proklos um den höchsten Aspekt der Binnentriade geht, um das ἀμέθεκτον, das im Ousia-Dynamis-Energeia-Schema der Ousia-Monade korrespondiert. Am Ende des Abschnitts folgt die deutlichste Bezeichnung dieses Aspektes in seiner Position den anderen gegenüber: ὑπεροχή (308, 28).[114] Sie

[112] S. o. Abschnitt II.2.2.2 zu IV, 2, 2, 42–48 zur metaphysischen Funktion des περιέχειν.

[113] Vgl. Stäcker, Stellung 39 Anm. 121.

[114] Vgl. Nasemann, Theurgie 38–40: „Die Ausdrücke ὑπεροχή und ὑπερέχειν werden [...] gebraucht, um [...] einen höheren bzw. schlechthin überragenden Rang zuzuschreiben." (Zitat S. 38). Nasemann führt die Wendung bis auf Platon, R. 509 b zurück, wo Platon sie benutzt, um die Idee des Guten in ihrer Transzendenz zu beschreiben.

findet ihr systematisches Äquivalent in den wiederholten Transzendenzformulierungen, die sich auch in der *Theologia Platonica* finden.[115]

Der zweite Aspekt wird gleich als das „Mittlere" – und gerade nicht als der *zweite* Gott – eingeführt. Damit fällt die Beziehung zur Dynamis deutlich ins Auge, denn sie ist im Schema die mittlere: μέση γὰρ ἡ δύναμις[116] (Iamb., In Alc. Frg. 4, Dillon). Nachdrücklich hebt Proklos deren verbindende Funktion hervor: τὴν συμπλήρωσιν συνάγοντος τῶν τριῶν [...] συναγωγὸν τῶν τριῶν. Mit diesen Formulierungen kann das Licht auf thematischer Ebene in seiner Bedeutung als μετουσία τῆς θείας ὑπάρξεως in Theol. Plat. II, 7, 48, 15 verglichen werden. Wie dort im Noetischen ist auch im Noerischen das Mittlere als vermittelndes Band anzusehen, das bezüglich seines Bezugsrahmens gegenüber dem platonischen Vorbild modifiziert wurde.[117] Damit verschiebt sich zugleich der Aspekt der Lichtbegrifflichkeit, der bisher zum Zweck der Veranschaulichung im Vordergrund stand. Proklos läßt die strukturierende Wirkung von Licht nunmehr in den Hintergrund treten und konzentriert sich zunächst auf den reinen Vermittlungsaspekt von Licht, seinen Charakter als ζυγόν. Dabei mögen er und sein Vorbild Iamblich neben der Stelle aus dem Sonnengleichnis einen weiteren Text aus der *Politeia* vor Augen gehabt haben, der exakt diese Funktion von Licht stark betont: Im Mythos des Pamphylers Er, der am Ende der *Politeia* über seine Erlebnisse nach seinem Tode berichtet, schildert Er, wie die Seelen der Verstorbenen nach einigen Tagen der Wanderung an ein säulenartiges Licht gelangten. Er beschreibt es als φῶς ξύνδεσμον, das Himmel und Erde zugleich miteinander verbindet und umfaßt,[118] wie Taue die Planken eines Schiffes umfassen (R. 616 c). Auch hieran zeigt sich, wie das Licht als Paradigma der Dynamis als Modell dient, an dem die abstrakteren Funktionen der Dynamis im Ontologischen abgelesen werden. Zu beachten ist dabei, daß hier keineswegs phänomenologische Beobachtungen herangezogen werden, sondern daß mit einem Lichtbegriff argu-

---

[115] Z. B. in II, 7, 48, 20–21 und 49, 13–16. Zugleich wird diese Monade trotz ihrer Transzendenz innerhalb der einen triadischen Struktur – sei es nun der noetischen oder der noerischen – in ihrer Abhängigkeit zur nächst höheren Hypostase gesehen: συνηνωμένον τοῖς νοητοῖς (In Tim. I, 308, 27). Auch dies paßt gut zur ontologischen Funktion der Ousia-Monade, die als Energeia der nächstübergeordneten Struktur zwischen beiden Bereichen vermittelt. Dies gilt selbstverständlich nicht für das absolute Eine; vgl. Stäcker, Stellung 50 und 60–61, wo Stäcker die Funktion der Ousia-Monade im Verhältnis zwischen Einem und Nous untersucht.

[116] Bei Proklos unmittelbar rezipiert z. B. in In Alc. 84, 37, 12–13 (ed. Westerink): πανταχοῦ γὰρ ἡ δύναμις τὸ μέσον κεκλήρωται und weiter bis Z. 21.

[117] S. o. Abschnitt III.1.3.

[118] Zur entsprechenden Vorstellung des Ortes in der Unterwelt vgl. Kingsley, Reality 29–43. Er ist damit ausdrücklich auch als Ort extranormaler Erkenntnisse gekennzeichnet.

mentiert wird, dessen Eigenschaften in philosophischen Texten festgelegt wurden und die damit bereits spezifisch kontextualisiert worden sind.

Die Vermittlung, die das Licht als ζυγόν oder ξύνδεσμος bei Proklos dann leistet, vollzieht sich als zugleich (er-) füllendes wie zeugendes Wirken: συμπλήρωσιν (308, 28), γόνιμον (308, 29), τῆς ἐνεργείας ἀποπληρωτικόν (308, 30) und γεννητικόν (309, 1). Dies alles sind Eigenschaften, Wirkungen oder Fähigkeiten des μετεχόμενον und damit der Dynamis, wie Theol. Plat. II, 7, 51, 8–9 und letztlich bereits Iamblich, In Alc. Frg. 4, Dillon nahelegen: [δύναμις] ἀπογεννῶσα δὲ τὴν ἐνέργειαν.[119]

Bereits Plotin verbindet in VI, 7, 15, 18–24 und 16, 16–31 Dynamis, Zeugung und Füllung zu einem Vorstellungskomplex, um zu veranschaulichen, wie das Licht als Kraft / Dynamis begrenzend und strukturierend und auf diese Weise erfüllend wirkt, und so eine Entwicklung zu ihrem Ende kommen läßt.[120] In der *Theologia Platonica* II, 7 wurde diese Wirkung in 48, 18–19 mit θεῖα τά τε νοητὰ καὶ τὰ νοερὰ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ μετουσίαν (= διὰ τὸ φῶς) ἀποτελεῖται umschrieben und in In Tim. I, 309, 1–2 mit τὸ ἀγαθουργὸν charakterisiert. Auch hier erkennt man, wie sehr das Verständnis des mittleren Aspekts sich am Modell des Lichtes, das Dynamis ist, orientiert und an die Vorstellungen des platonischen Sonnengleichnisses gebunden bleibt, die nach dem Beispiel Plotins durch Aspekte des peripatetischen Wahrnehmungsmodells und eine Kombination mit der Zeugungsmetaphorik erweitert werden. So kann die Licht-Dynamis vollständig die Funktion der zugleich vermittelnden und strukturierend wirkenden Kraft innerhalb der triadischen Struktur des Noerischen übernehmen.

Während Proklos mit den eben analysierten Formulierungen primär das Verhältnis des Mittleren zum Nachfolgenden charakterisiert, beschreibt er mit τὸ προϊὸν πάντη in In Tim. I, 309, 1 dessen Beziehung zum vorhergehenden und damit übergeordneten Aspekt. Hier bieten sich als Vergleichstellen Theol. Plat. II, 7, 48, 11–12 τὸ [...] φῶς ἀπ' αὐτοῦ πρόεισιν und 17 an: τῆς ἐκεῖθεν προϊούσης. In beiden Fällen wird die vermittelnde Dynamis als Licht verstanden und in die Abhängigkeit von der Ousia-Monade gestellt, die die Licht-Dynamis aus sich hervorgehen läßt, wie die Sonne ihr Licht aus sich

[119] Iamblich benutzt in Myst. III, 10, 122, 1–2 die sehr seltene Junktur ἀποπληρωματικὴ δύναμις, so daß man annehmen darf, daß ἀποπληρωτικὸν τῆς ἐνεργείας bei Proklos ebenfalls eine Dynamis beschreibt. Zusätzlich sind dies Eigenschaften, die der Göttin Hekate in den Chaldäischen Orakeln vor dem Hintergrund einer Ritualhandlung zugeschrieben werden. Diese Göttin haben die späteren Neuplatoniker wiederum metaphysisch als Dynamis gedeutet, so daß auf diese Weise die Eigenschaften der Göttin auf ein abstraktes ontologisches Konzept übertragen worden sind.

[120] S. o. Abschnitt II.1.1.

entsendet.[121] In allen drei Fällen wird das Verb προιέναι gebraucht, um diesen Vorgang zu schildern. Es ist das Verb, mit dem im Neuplatonismus bevorzugt die Abhängigkeit des Lichtes von seiner Lichtquelle gefaßt wird, so daß auch hier das Licht als Beschreibungsmodell dienen dürfte. Damit ist die doppelte Eingebundenheit des mittleren Aspektes dargestellt. Festgestellt werden konnte die Abhängigkeit dieser Darstellung vom traditionellen Licht-Modell, das dazu dient, die verschiedensten Facetten der komplexen ontologischen Größe „Dynamis" nach Position und Funktion zu veranschaulichen und sprachlich darzustellen: Ihr Wirken als Strukturieren und Differenzieren, das reine Vermitteln und die Abhängigkeit von der ihr vorausgehenden Ursache. Die thematischen Entsprechungen der verschiedenen Texte zueinander lassen daher vermuten, daß Iamblich den mittleren Funktionsträger der demiurgischen Struktur in In Tim. I, 308–309 so versteht, wie Proklos in Theol. Plat. II, 7 das Licht: als Dynamis des Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas, die Licht ist bzw. nur als Licht veranschaulicht werden kann.

Der dritte als Gott vorgestellte Aspekt des Noerisch-Demiurgischen wird zunächst ähnlich charakterisiert wie der zweite, denn ebenso, wie er schöpferisch universelle Prinzipien hervorbringt (309, 3), ist eins seiner wesentlichen Merkmale beständiges Hervorgehen (309, 3 und 5). Trotz der Homonymie ist dieses Hervorgehen anders zu verstehen als das Hervorgehen der Dynamis aus der Ousia-Monade. Nach Plotin können mit diesem Begriff auch Werden und Veränderlichkeit weltlicher Objekte bezeichnet werden (*Enneade* VI, 3, 22, 1–4). Dieses Werden als „Hervorgehen" des einen aus einem anderen ist dann mit Bewegung gleichzusetzen: ἡ πρόσοδος κίνησις (VI, 3, 22, 7–8), die wiederum nach Aristoteles leicht als Veränderung verstanden werden kann. Bedenkt man, daß Proklos Iamblichs Beschreibung der untersten Struktur dieses Systems verwendet, um die Funktion und den Status des platonischen Demiurgen zu beschreiben, besitzt die Annahme eine gewisse Plausibilität, daß er mit diesem speziellen „Hervorgehen" – trotz der möglichen terminologischen Verwirrung – eine wesentliche Eigenschaft der vergänglichen Welt meint, nämlich deren als Bewegung verstandene kontinu-

[121] So schreibt auch Iamblich in In Alc. Frg. 4, Dillon: [δύναμις] *προβαλλομένη* μὲν ἀπὸ τῆς οὐσίας. Finamore, Light 62–64 deutet das Hervorgehen des Lichtes aus seiner Quelle als ontologisches „Reisen" (travel), das den Wechsel von einer höheren ontologischen Ebene zu einer niedrigeren bezeichnet. Dieser Annahme stimme ich im Prinzip zu, doch liegt nicht immer eine Überschreitung von Hypostasen-Grenzen vor: Gerade im Rahmen der Entwicklung einer Hypostase beschreibt das Licht das Verhältnis der *Binnen*aspekte zueinander, das sich nach dem Ousia-Dynamis-Energeia-Schema verstehen läßt, das auf eine Kombination aus Platons Dynamis-Vorstellung und Plotins Energeiai-Schema zurückgeführt werden kann, die beide eine große Affinität zum Lichtmodell besitzen.

ierliche Veränderung. „Hervorgehen" bezeichnet hier also nicht wie sonst den zweiten Aspekt, also die Dynamis in ihrem Abhängigkeitsverhältnis von der Ousia-Monade, sondern dient der Charakterisierung ihres Objektbereichs, d. h. ihrer Wirkung, ihrer Energeia.[122] In diesem Zusammenhang sind auch die συνοχαί, die Verbindungen oder Zusammensetzungen in 309, 4 zu sehen: Ihre Begrenzung durch die Formen weist sie als Endpunkt oder Endprodukt eines ontologischen Strukturierungsprozesses aus und damit als Wirkung, die sich als Resultat der Entfaltung des monadischen Aspekts des Demiurgen (des ὁ εἷς νοῦς) ergibt, die sich durch die Dynamis vermittelt. Deshalb kann dieser dritte Aspekt in der Glosse als „Zeus" bezeichnet werden:[123] Zunächst ist Zeus als „Produkt" der Vereinigung von Kronos und Rhea bekannt und wird als solcher mit dem Gesamt der sinnlichen Welt gleichgesetzt.[124] Diese Welt besteht nach dem *Timaios* Platons aus Elementarkörpern, die die Elemente konstituieren, und damit aus Verbindungen oder elementaren Zusammensetzungen, aus συνοχαί.[125] So wird weiterhin einsichtig, warum diese συνοχαί zugleich αἰτίαι, also wiederum Ursachen sind (309, 5). Sie sind keinesfalls primäre Prinzipien, wie z. B. die Ousia-Monaden, sondern als Elemente der sinnlichen Welt am Werden derselben beteiligt, da sich aus ihnen alles Übrige zusammensetzt.[126]

Aufgrund dieser Analysen scheint es mir trotz der schmalen Textbasis daher berechtigt, aus Proklos' Referat der Darstellung des Iamblich zu rekonstruieren, daß Iamblich der Beschreibung der Struktur des Noerisch-Demiurgischen sein Ousia-Dynamis-Energeia-Schema zugrunde legt. Demnach findet dieses Struktur-Prinzip nicht nur bei der Legitimation der Theurgie Verwendung, um die Interaktion zwischen Mensch und Gott zu erfassen,[127] sondern auch im Rahmen der Darstellung des Intelligiblen, um die Verhältnisse

---

[122] Möglicherweise klingt dies bei Proklos durch die Verwendung des Begriffs ποίησις in 309, 4 an. Vgl. damit die Verwendung desselben Begriffs in Prokl., In Alc. 84, 37, 20–21.

[123] Dillon, Fragmenta 418.

[124] Vgl. Frg. 5 Mette (in Kleiner Pauly, s. v. 1523): Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός.

[125] In einer sehr ähnlichen Bedeutung benutzt Plotin II, 9, 5, 21 diesen Begriff: πῶς δὲ συνοχὴ τῶν τεσσάρων ὑστέρα γενομένη ἐξ αὐτῶν; Möglicherweise denkt Proklos jedoch direkt an die Elementarkörper, die im *Timaios* aus den Elementardreiecken zusammengesetzt werden.

[126] Vor welchem zusätzlichen Hintergrund abgesehen vom *Timaios* dieser Entwicklungsprozeß möglicherweise zu verstehen ist, soll u. in Abschnitt III.3.2 anhand der Ontologie der Chaldäischen Orakel erarbeitet werden. Im Unterschied zur Entwicklung des Nous, die ja als epistemischer Prozeß aufgefaßt wurde, ist hier eher an ein Ausdifferenzieren von Ideen zu denken.

[127] Die nähere Untersuchung dieser Anwendung der Metaphysik auf die religiöse Praxis erfolgt in den Abschnitten III.4 und III.5.

innerhalb einer Hypostase sowie verschiedener Hypostasen zueinander zu beschreiben. Diese generelle Anwendbarkeit und Funktionalisierung des Schemas wiederum fundiert und bestimmt die Verwendung der Lichtbegrifflichkeit in der Modifikation des platonisch-plotinischen Vorbildes, wie *De Mysteriis* VIII, 2, 261–263 und Proklos, *Theologia Platonica* II, 7 zeigten. Außerdem war es nach einer detaillierten Analyse von In Tim. I, 308, 18–309, 6 möglich, die Rolle des Lichtes im Selbsterleuchtungs- und Entwicklungsprozeß, den Iamblich in *De Mysteriis* anführt, besser zu verstehen und den ontologischen Status und die Funktion des Lichtes näher zu bestimmen. Diese Texte erwiesen, daß das Licht als zugleich vermittelnde und wirkende Dynamis für die Vorstellung einer ontologischen Autarkie und Kontinuität bei gleichzeitiger Ausdifferenzierung wesentlich bleibt. Diese Struktur faßt Iamblich wie Plotin als eine Kombination von Elementen aus Epistemologie und Ontologie auf. Aus den Untersuchungen zu Iamblichs Nousspekulation wurde darauf aufbauend deutlich, daß Iamblich seinen Nous wie Plotin als eine sich selbst im Wahrnehmungsprozeß konstituierende lichthafte Kraft vorstellt. Dabei bestimmt diese Vorstellung als die übergeordnete die Funktionalisierung des Lichtes als Dynamis im Ousia-Dynamis-Energeia-Schema in diesem Problemfeld, da innerhalb ihrer das Schema zur Anwendung gelangt.

Auf diese Weise wird schließlich die Legitimation von Theurgie (Myst. X, 6, 292, 5–17, oben Abschnitt III.1) besser verständlich. Da sowohl Nous als auch Demiurg von Iamblich als nach dem Ousia-Dynamis-Energeia-Schema strukturierte Kraft-Hypostasen verstanden werden, legitimiert sich Theurgie unter dieser Sichtweise dadurch, daß die Seele durch sie in die Lage versetzt wird, in diesem Reflexions- und Entwicklungsprozeß einer Kraft aufzugehen und ihn bis zu seiner Vollendung in der Energeia nachzuvollziehen:

> [...] τῇ αὐτογόνῳ [...] καὶ τῇ αὐτοτελεῖ [...] συνάπτει, ὡς ἐν ταῖς ἐνεργείαις αὐτῶν καὶ ταῖς νοήσεσι καὶ ταῖς δημιουργίαις τελέως ἵστασθαι τὴν [..] ψυχήν.
>
> [Dieser Weg] verknüpft [jede Seele] mit der sich selbst konstituierenden [...] und in sich selbst vollendenden Kraft [...], so daß die [..] Seele sich deren Wirkungen, sowohl den geistigen Intuitionen als auch in den Schaffungen, vollständig eingründet.

Da die Struktur, in die sich die Seele schließlich einfügen soll, bevorzugt als Entfaltungsprozeß einer lichthaften Kraft-Monade mittels einer Licht-Dynamis zu den spezifischen Wirkungen von Licht vorgestellt und veranschaulicht wird, verwundert es nicht, wenn Iamblich als Ziel von Theurgie das Feuer oder das Licht nennt. Der letzte Teil des Textes weist jedoch deutlich darauf hin, daß Theurgie nicht nur ein kontemplatives, also rein theoretisches, son-

dern auch ein produktives Element besitzt.[128] Diesen beiden Aspekten möchte ich im folgenden nachgehen.

Bisher konnte die Lichtmetaphysik des Intelligiblen nach Plotin gut im Anschluß an rein philosophische Vorbilder rekonstruiert werden. Ein Text des byzantinischen Gelehrten Psellos, den bereits Dillon heranzieht, um Proklos' Iamblich-Referat in In Tim. I, 308–309 zu interpretieren,[129] weist jedoch zusätzlich in die Richtung des produktiven Elements der Theurgie, das bisher weitgehend unter formalem Gesichtspunkt Aufmerksamkeit erlangt hat, nämlich auf den religiösen Kult und mit ihm auf die Praxis der Theurgie. Nach einer rekonstruierenden Analyse des philosophischen Textgehalts, d. h. der theoretisch-metaphysischen Sinnebene, die die bisherigen Ergebnisse stützen kann, soll dann von einem Hinweis in Psellos' Text ausgehend die Verbindung untersucht werden, die Licht und religiöser Kult, wie er sich in den Chaldäischen Orakeln widerspiegelt, in Iamblichs Denken eingegangen sein könnten. Damit besitzt dieser Text in meiner Argumentation eine wesentliche Scharnierfunktion, denn die Analyse seiner metaphysischen Struktur leitet über zu der Betrachtung des Verhältnisses einiger spätantiken Neuplatoniker zur Religiosität der Chaldäer bzw. der Form, die sie in den Chaldäischen Orakeln gefunden hat.

Diese Betrachtung ist ihrerseits erneut zweigeteilt: Der Darstellung theoretisch-metaphysischer Sachverhalte in ihrer Relation zu den Texten der Chaldäischen Orakel folgt, verbunden mit einem Wechsel des hermeneutischen Sichtwinkels, die Untersuchung des Einflusses, den die religiöse Praxis, die sich in den Orakeln schriftlich manifestiert, möglicherweise auf die Spekulation der Neuplatoniker ausgeübt hat.

Der Text, eine von Psellos verfaßte Übersicht über die wichtigsten Grundlehren der Chaldäer,[130] zeigt an einem konkreten Beispiel und in Ergänzung zu DM, wie eng sich philosophische und religiöse Terminologie und Vorstel-

---

[128] Besonders Shaw, Theurgy 23 ff. weist auf die Tatsache hin, daß Theurgie auch als „ritualisierte Kosmogonie" zu verstehen ist, so daß eines ihrer Ziele im Strukturieren der Materie liegt, in den δημιουργίαι (Myst. X, 5, 292, 15) bzw. den ποιήσεις καὶ συνοχαί (Prokl., In Tim. I, 309, 4). Eine weitere Interpretation dieser Textstelle, die man als komplementäre Ergänzung verstehen kann, bietet der rituelle Rahmen, auf den Iamblich sich möglicherweise bezieht. Sie wird unten in Abschnitt III.4.2.2 ausgeführt.

[129] Dillon, Fragmenta 308–309. Dillon geht davon aus, daß Psellos hier Iamblich durch Proklos vermittelt zur Darstellung bringt.

[130] Zum philosophiehistorischen Kontext des Textes siehe Lewy, Chaldäische Orakel[2] 475 f., der die wichtigsten Handschriften anführt und die Abhängigkeit des Psellos von Proklos betont. Außerdem geht Majercik, Oracles 146 kurz auf Psellos ein. Zu dessen Verhältnis zu Proklos und, durch Proklos vermittelt, zu den Chaldäischen Orakeln siehe Athanassiadi, The Chaldean Oracles 149–153.

lung bei Iamblich zu einem Vorstellungskomplex verwoben haben, dessen einzelne Elemente es zumindest in einer Untersuchung wie dieser zu isolieren gilt.[131] Psellos behandelt hier das ontologische System der Chaldäer, das das Eine, noetische, noetisch-noerische, rein noerische und weitere Stufen umfassen soll. Der oben zuvor erörterte Text von Proklos, In Tim. I, 308–309, beschrieb den noerischen Bereich so, daß dessen Struktur mit der des Nous *per analogiam* verglichen werden konnte. Daher scheint es angebracht, nunmehr einen umfangreicheren Ausschnitt aus Psellos zu zitieren, der die triadische Struktur des Noetischen und des Noerischen verdeutlicht und zugleich einen Hinweis gibt, welche Funktion das Licht nach Psellos in dieser Ontologie besitzen könnte.

> Σύντομόν σοι τῶν Χαλδαϊκῶν δογμάτων ποιούμενος ἔκθεσιν, περὶ ὧν ἐδεήθης γράψαι σοι, ἀπὸ τοῦ ἀρρήτου κατ' ἐκείνους ἑνὸς τίθεμαι καὶ αὐτὸς τὴν ἀρχήν. μεθ' ὃ πατρικόν τινα ληροῦσι βυθὸν ἐκ τριῶν τριάδων συγκείμενον, ἑκάστης ἐχούσης πατέρα μὲν πρῶτον, δεύτερον δὲ δύναμιν, τρίτον δὲ νοῦν. μετὰ δὲ ταῦτά φασιν εἶναι νοητάς τε καὶ νοεράς, ὧν πρώτην μὲν εἶναι τὴν ἴυγγα, μεθ' ἣν τρεῖς ἑτέρας πατρικὰς καὶ νοητὰς καὶ ἀφθέγκτους, διαιρούσας τοὺς κόσμους τριχῇ κατὰ τὸ ἐμπύριον καὶ τὸ αἰθέριον καὶ τὸ ὑλαῖον. μετὰ δὲ τὰς ἴυγγας προσεχεῖς, φασίν, οἱ συνοχεῖς· καὶ αἱ μὲν ἴυγγες τὰς ἀφθέγκτους αὐτοῖς ἑνώσεις τῶν πάντων ὑφιστᾶσιν, οἱ δὲ συνοχεῖς τὰς προόδους τοῦ πλήθους τῶν ὄντων ἑνίζουσι μεταξὺ τῶν νοητῶν καὶ τῶν νοερῶν κέντρον τῆς ἀμφοτέρων κοινωνίας ἐν ἑαυτοῖς πηξάμενοι. προσεχεῖς δὲ τοῖς συνοχεῦσι τοὺς τελετάρχας τιθέασι τρεῖς καὶ αὐτοὺς ὄντας· ὧν ὁ μὲν ἐμπύριος, ὁ δὲ αἰθέριος, ὁ δὲ ὑλάρχης. εἰσὶ δὲ αἱ μὲν ἴυγγες μονάδες μόνον, οἱ δὲ συνοχεῖς μονάδες ἤδη προφαίνουσαι τὸ πλῆθος, οἱ δὲ τελετάρχαι μονάδες διῃρημένον ἔχουσαι τὸ πλῆθος. μετὰ δὲ τούτους τοὺς πηγαίους πατέρας δοξάζουσιν ἡγοῦν τοὺς κοσμαγούς· ὧν πρῶτος μὲν ὁ ἄπαξ λεγόμενος, μεθ' ὃν ⟨ἡ⟩ Ἑκάτη δευτέρα καὶ μέση, τρίτος δὲ ὁ δὶς ἐπέκεινα· μεθ' οὓς ⟨οἱ⟩ τρεῖς ἀμείλικτοι καὶ ἕβδομος ὁ ὑπεζωκώς. ἔστι δὲ ὁ ἄπαξ ἐπέκεινα νοῦς πατρικὸς ὡς πρὸς τὰ νοητά, πατὴρ δὲ τῶν νοερῶν ἁπάντων· ἡ δὲ Ἑκάτη νοεροῦ φωτὸς καὶ ζωῆς πάντα πληροῖ. καλοῦνται δὲ οὗτοι πατέρες καὶ κοσμαγοὶ ὡς προσεχῶς ἐπιβαίνοντες τοῖς κόσμοις. [...] ὁ δὲ δὶς ἐπέκεινα τάξιν μὲν ἔλαχεν ἐν ταῖς πηγαῖς δημιουργικήν, ὥσπερ ζῳογόνον ἡ Ἑκάτη· αὐτὸς γὰρ προὔθηκε τὸν τῶν ἰδεῶν τύπον τῷ κόσμῳ· καλεῖται δὲ δὶς ἐπέκεινα, ὅτι δυαδικός ἐστι, νῷ μὲν κατέχων τὰ νοητά, αἴσθησιν δὲ ἐπάγων τοῖς κόσμοις· ὁ δὲ ἄπαξ ἐπέκεινα λέγεται, ὅτι ἑνιαῖός ἐστιν· ἡ δὲ Ἑκάτη μόνον ἐπέκεινα.
>
> (§ 1) Wenn ich für dich eine kurzgefaßte Darstellung der chaldäischen Lehrsätze, um deren schriftliche Darstellung du mich batest, verfasse, dann setze auch ich selbst – jenen folgend – den Ursprung vom unsagbaren Einen her an.
>
> (§ 2) Auf dies folgt, so faseln sie daher, eine väterliche Tiefe, die aus drei Triaden zusammengefügt ist, von denen jede einzelne als erstes einen Vater, als zweites eine Kraft und als drittes einen Geist aufweist.[132]

---

[131] Dabei gilt es zu beachten, daß damit vielleicht die wesentliche Intention eines Textes wie DM, die möglicherweise weitaus praktischer ist, völlig aus dem Blick gerät.

[132] Zu dieser „chaldäischen" Triade verweise ich auf Cremer, Chaldäische Orakel 40–41.

(§ 3) Darauf folgen, so sagen sie, die zugleich geistigen (noetischen) und geisthaften (noerischen) [Triaden][133], von denen die erste die Iynx ist, auf die drei weitere [Iynges][134] folgen, die väterlichen, geistigen und unsagbaren, die die [Welt-] Ordnungen dreifach aufteilen in das Empyreische, das Aitherische und das Stoffliche.

(§ 4) Nach den Iynges, ihnen angrenzend, folgen die Zusammenhalter, wie sie sagen. Und während ihnen die Iynges die unsagbaren Einungen aller unterstützen, vereinigen die Zusammenhalter die Hervorgehensprozesse der Vielheit der Seienden, denn zwischen den Geistigen und den Geisthaften haben sie in sich das Zentrum der Gemeinschaft beider [Bereiche] fest gegründet.

(§ 5) Den Zusammenhaltern angrenzend setzen [die Chaldäer] die ‚Meister der Weihe' an, und auch sie sind drei: der eine von ihnen ist der empyreische, der andere der aitherische und der dritte der Meister der Materie.

Es sind nur die Iynges lediglich Monaden, die Zusammenhalter hingegen sind Monaden, die schon die Vielheit manifestieren lassen, während die ‚Meister der Weihe' Monaden sind, die die Vielheit in ausdifferenzierter Form als Besitz aufweisen.

(§ 6) Auf diese Väter, die wie Quellen sind, folgen ihrer Meinung nach sozusagen die Lenker der [Welt-] Ordnung. Der erste von ihnen ist der sogenannte Einmalig [Jenseitige], auf ihn folgt als zweite und mittlere Hekate, der dritte aber ist der Doppelt-Jenseitige. Nach ihnen kommen die drei Unnachgiebigen und als siebente die Membran, [die umschlossen hat] (ὑπεζωκώς). Es ist nun der Einmalig-Jenseitige väterlicher Geist, [d. h.] wie es [auch] hinsichtlich der Geistigen der Fall ist, ist er Vater aller Geisthaften.[135] Hekate aber [er-] füllt alles mit geisthaftem Licht und Leben. Diese werden als ‚Väter' und Lenker der [Welt-] Ordnung bezeichnet, weil sie angrenzend [an sie] die Weltordnungen[136] besteigen[137]. (73, 1–74, 13) [...]

(§ 9) Der Doppelt-Jenseitige erhielt aber unter den Quellen den schöpferischen Rang, wie [analog dazu] Hekate den lebenhervorbringenden Rang erhielt: Denn er hat den Stempel der Formen der [Welt-] Ordnung aufgeprägt. Er wird aber *Doppelt*-Jenseitiger genannt, weil er zwei Aspekte umfaßt: Zum einen umfaßt er im Geist die Noetischen, zum anderen vermittelt er den [Welt-] Ordnungen [sinnliche] Wahrnehmung. Der Einmalig-Jenseitige wird [so] genannt, weil er Eines ist. Hekate hingegen ist lediglich jenseitig [ohne weitere Qualifikation]. (74, 17–23)

Die referierte ontologische Struktur erweist sich als komplex.[138] Auf das ἄρρητον ἕν, das höchste Prinzip, das nicht weiter untergliedert wird, folgt der

---

[133] Zu dieser Übersetzung vgl. die Übersetzung von des Places, Oracles 198 ad loc.

[134] Siehe Anm. 139.

[135] Durch πατὴρ [...] τῶν νοερῶν ἁπάντων in 74, 10 wird klar, daß jetzt der Bereich des rein Geisthaften beschrieben wird.

[136] Majercik, Oracles 145 versteht die hier in 74, 12–13 angeführten κόσμοι als die Anordnungen und Bahnen der Sterne, was gut den Plural im Griechischen erklärt.

[137] Zur Bedeutung des Begriffs ἐπιβαίνειν in den Chaldäischen Orakeln und seiner philosophischen Bedeutung bei Iamblich s. Lewy, Oracles[2] 133 Anm. 250; Nasemann, Theurgie 31–32 und Stäcker, Stellung 99–101. Der Begriff umschreibt, wie die göttlichen Kräfte stoffliche Körper bzw. die materielle Welt lenken: sie „besteigen" sie wie einen Wagen, um sie zu lenken.

[138] Vgl. Dillon, Fragmenta 416–417. Eine tabellarische und sehr hilfreiche Darstellung dieser Systematik findet sich bei Lewy, Oracles[2] 483–485. Er stellt außerdem dem bei Psellos beschriebenen System noch das orphische und Proklos' eigenes gegenüber.

Bereich des reinen Noetischen, der aus drei Elementen besteht, die wiederum je für sich eine triadische Binnenstruktur aufweisen. An diesen noetischen Bezirk schließt sich der des Noetisch-Noerischen an, der zwar einen deutlichen Übergangs- oder Vermittlungscharakter aufweist, in dem aber das Triaden-Schema nicht konsequent und deutlich durchgehalten wird. Zwar ist eine Dreiergliederung in Iynges – Zusammenhalter / Erhalter – und Meister der Weihe leicht zu erkennen, allerdings durchbrechen die Iynges die Systematik: Auf eine Art Proto-Iynx folgen noch drei weitere Iynges![139]

Dem Bereich des Noetisch-Noerischen ordnet Psellos dann den des rein Noerischen unter, der als Siebenerordnung gegliedert ist.[140] Sie besteht aus der Triade der Lenker der [Welt-] Ordnung, der Triade der Unnachgiebigen und der Membran[141] oder dem umschließenden Gürtel (ὁ ὑπεζωκώς). Diese

---

[139] Vgl. 73, 8: μεθ' ἣν τρεῖς ἑτέρας. Allerdings könnte τρεῖς καὶ αὐτοὺς ὄντας in 74, 1 darauf hinweisen, daß auch im Bereich der Iynges jede übergeordnete Größe in drei Unteraspekte unterteilt wird – auch wenn Psellos diese Beschreibung nur den sogenannten „Meistern der Weihe" zukommen läßt. Den ontologischen Status der chaldäischen ἴυγγες bestimmten die späteren neuplatonischen Philosophen im allgemeinen als den der direkt auf das Stoffliche einwirkenden Kräfte oder vermittelnden Ideen, die es rituell zu erreichen galt. Johnston, Hekate 105–108 geht bei ihrer Beschreibung der Funktion der Iynges auf die Entsprechungen zwischen kultischer Handlung und der ontologischen Funktion der Iynges ein. Sie sieht eine Übereinstimmung in der vermittelnden Funktion: als ontologische Größen vermitteln die Iynges von oben nach unten und umgekehrt, gleichsam dämonisch im platonischen Sinne, und als theurgische „Arbeitsgeräte" sollen sie die Verbindung zwischen Göttern und Theurgen herstellen helfen oder verbessern. Ich habe diese Beobachtung grundsätzlich übernommen, werde sie jedoch um das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema, die Rolle von Hekate und Licht in diesem Modell und um Kingsleys Beobachtungen zum Apollon-Oulios-Kult ergänzen. Erst durch Kingsley wird meiner Ansicht nach die Besessenheit der Chaldäischen Orakel mit Kreisbewegung und Schwirren bzw. Pfeifen einsichtig.

[140] Zu dieser Hebdomade siehe Majercik, Oracles 155. Theiler, Hymnen 257–258 weist – trotz aller bestehenden sprachlichen Anklänge an die Chaldäischen Orakel – darauf hin, daß gerade dieser Bereich von Psellos nicht genuin chaldäisch interpretiert wird (wie auch immer eine *genuin* chaldäische Aussage bei der vorhandenen Text- und Überlieferungslage herauszufinden ist!). So bezeichnet er in 288 Psellos' „Gleichsetzung [der Lenker der Weltordnung] mit ἅπαξ ἐπέκεινα, Hekate und δὶς ἐπέκεινα schon der Wortbedeutung nach offenbar als falsch." Wie die folgenden Überlegungen zeigen werden, halte ich diese Einschätzung für zu kritisch, denn Theiler beachtet weder die Möglichkeit, diese drei Größen als Binnenaspekte der Weltseele zu sehen, noch die möglichen Verbindungen zur rituellen Praxis der Chaldäer, die sich, wenn auch nicht notwendigerweise bewußt, noch bei Psellos finden.

[141] Auch diese Wesenheit spricht dafür, den rein noerischen Bereich direkt dem sinnlichen Kosmos vorzuordnen, vgl. Frg. 6, Majercik und ihren Kommentar dazu auf S. 143–144. Normalerweise bezeichneten die Chaldäer mit diesem Begriff die Weltseele oder zumindest die Wesenheit, die direkt an der Grenze zwischen Intelligiblem und Sinnlichem steht und diese beiden Bereiche wie eine Membran voneinander trennt. Vielleicht liegt dieser Vorstellung ein atomistisches Weltentstehungsmodell zugrunde, wie es bei Diogenes Laertios referiert wird:

Hebdomade ist vielleicht dem Modell Iamblichs nachempfunden, das Proklos in In Tim. I, 308–309 referiert, denn neben der auffälligen Siebenerstruktur korrespondieren auch die ontologischen Positionen miteinander: Beide Bereiche markieren die Schnittstelle zwischen intelligiblem und materiellem Bereich, wie bei Proklos gezeigt werden konnte (s. o. zur zweiten Bedeutung der πρόοδος) und bei Psellos vermutet werden kann, und zwar besonders wegen der Begriffe des ἐπιβαίνειν und des ὑπεζωκώς, denn es sind die Lenker der Welt, die in direktem Kontakt mit ihr deren Gestaltung übernehmen.[142] Diese thematischen Übereinstimmungen lassen es sinnvoll erscheinen, die Struktur der Kosmagoi des Psellos im Zusammenhang mit dem Schema Iamblichs, das Proklos in In Tim. 308–309 bietet, zu erörtern. Damit folge ich Dillon, der diesen Ansatz allerdings nicht weiter begründet hat.

Man erkennt leicht, daß der Unterteilung der dem Noerischen übergeordneten Bereiche das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema als Grundgerüst dient. Wenn Psellos in 73, 5–6 jede noetische Dreiergruppe in Vater, Dynamis und Nous differenziert, geht das zwar möglicherweise auf eine chaldäische Vorstellung zurück, doch eine philosophische und damit allgemeinere Ausgestaltung erfährt diese erst durch das Schema Iamblichs, der diese Denkform der Chaldäer vielleicht mit denen Platons und Plotins kombinierte.[143] Diese Kombination aus platonisch-neuplatonischen Elementen mit Versatzstücken aus den Chaldäischen Orakeln liegt möglicherweise auch den singulären Wendungen Iamblichs in *De Mysteriis* VIII, 2–3, 262–263 zugrunde (αὐτοπάτηρ, αὐτόγονος, μονοπάτηρ). Majercik nimmt an, daß die höchste Gottheit der Chaldäer als zweigeschlechtlich angesehen wurde und damit in der Lage war, aus sich selbst heraus den nächst niederen Aspekt ihrer selbst hervorzubringen.[144] Iamblich ergänzt diese Vorstellung durch das philosophische Modell der sich entfaltenden Monade und veranschaulicht dies im Anklang an Plotin lichtmetaphorisch (ἑαυτὸν ἐξέλαμπε, Myst. VIII, 2, 262, 3; s. o. Abschnitt III.2). Diese Strukturen und Vorstellungen übernimmt Psellos und kann daher das

---

dort bildet ein aus miteinander verbundenen Atomen bestehendes σύστημα σφαιροειδές eine Art Membran, die die entstehende Welt gegen die Leere abgrenzt und sie umfaßt: τοῦτο δ' οἷον ὑμένα ἀφίστασθαι περιέχοντα ἐν ἑαυτῷ παντοῖα σώματα. (KRS Frg. 563 = DK 67 A 24; vgl. auch Frg. 564 KRS).

[142] Auch die Unnachgiebigen, ἀμείλικτοι, weisen in diese Richtung, denn in den Chaldäischen Orakeln scheinen mit diesem Adjektiv u. a. auch die Ideen bezeichnet zu werden, die direkt auf die stoffliche Welt wirken, vgl. Majercik, Oracles 155 ad Frg. 35, die sich bezüglich der ontologischen Position der ἀμείλικτοι κεραυνοί auf die Interpretation Lewys beruft; außerdem unten Abschnitt III.4.4 zu Damaskios, In Parm. II, 154, 16–19 u. 156, 15–17.

[143] Vgl. Frg. 4, Majercik und ihren Kommentar S. 142–143 und Stäcker, Stellung 38–39.

[144] Majercik, Oracles 143.

Ousia-Dynamis-Energeia-Schema, das sich seinerseits als Fundament der neuplatonischen Lichtmetaphysik nach Plotin ergeben hat, auch in diesem Fall als wesentlich zur Erklärung seiner Darstellung ontologisch-mythischer Sachverhalte anwenden.

Dasselbe Schema bestimmt folglich auch die Beschreibung des noetisch-noerischen Übergangsbereiches.[145] Nur stehen in ihm die Triaden selbst zueinander im Verhältnis von Ousia, Dynamis und Energeia, und auch diese Verwendung des Schemas kann für Iamblich nachgewiesen werden.[146] Innerhalb dieses Rahmens übernehmen die Iynges – wenig chaldäisch – die Funktion der Ousia-Monade: als unaussprechliche (ἀφθέγκτους; 73, 12) stehen sie dem Nachfolgenden transzendent gegenüber wie das ἄρρητον ἕν als absolute Monade dem Rest des Seienden.[147] Sie sind die rein in sich verharrenden Monaden (μονάδες μόνον, 74, 2; besonders eingängig aufgrund der Anapher).

Die Zusammenhalter / Erhalter stehen in der Mitte (μεταξύ, 73, 14) und ermöglichen die Verbindung zwischen Geistigem und Geisthaftem (73, 14–15).[148] Sie lassen die durch die Entfaltung der Monade entstandene Vielheit als Vielheit erscheinen, da sich die Vielheit als Wirkung erst in ihrer Ausdifferenzierung ergibt (διῃρημένον, 74, 4). So wirken die συνοχεῖς zugleich vereinigend im Sinne von einbettend und strukturierend, wie die Begriffe ἑνίζουσι (73, 14) und κέντρον[149] (73, 15) zeigen. Aufgrund dieser Merkmale liegt die Annahme nahe, sie als lichthafte Dynamis des Schemas zu verstehen. Diese Vermutung wird zusätzlich gestützt, wenn man bedenkt, daß sich nach Proklos' Theol. Plat. II, 7, 48, 17–19 noetische und noerische Hypostase in ihrer Struktur durch das Licht konstituieren (s. o. Abschnitt III.2.1). Darauf könnte Psellos mit der Bestimmung der συνοχεῖς als des Aspektes der Monaden, der die Vielheit sich manifestieren läßt, anspielen (οἱ δὲ συνοχεῖς μονάδες ἤδη προφαίνουσαι τὸ πλῆθος; 74, 3). Dementsprechend werden die „Meister der Weihe" der ausdifferenzierten Vielheit (διῃρημένον [...] τὸ πλῆθος, 74, 4) assoziiert.[150] Da sie so als Wirkung und damit als Energeia des Offenbarens (προ-

---

[145] In ihm ist jedoch, wie oben angesprochen, die Binnenstruktur des je einzelnen Triadenmomentes nur noch ansatzweise in 73, 8–10 zu erkennen.

[146] So z. B. bei Stäcker, Stellung 58–62.

[147] Zu dieser Bedeutung von ἄρρητον im Mittelplatonismus s. Lewy, Oracles[2] 328 Anm. 59.

[148] Damit scheint Psellos ein den Chaldäern gemeinhin zugesprochenes Theorem aufzugreifen, siehe Majercik, Oracles Frg. 177.

[149] Zu dieser speziellen, dynamisch-ontologischen Bedeutung von κέντρον s. u. Abschnitt III.3.2 Ende.

[150] Die Deutung der τελετάρχαι als die Energeia des Schemas fällt zugegebenermaßen weniger überzeugend aus. Hier zeigt sich deutlich die Schwierigkeit, grundlegende metaphysische Mechanismen in Texten freizulegen, die mehrere Jahrhunderte nach dem ersten Auftreten die-

φαίνειν) der Manifestationsleistung der Zusammen-/Erhalter beschrieben werden, erhalten diese implizit ein lichtartiges Wirken.[151]

So kann in diesem Bereich gleichfalls das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema als tragendes Gerüst eruiert werden, das bestimmte Aspekte der Darstellung des Psellos beeinflußt haben dürfte. Weiterhin läßt sich feststellen, daß der mittlere Bereich, der die Dynamis des Schemas nach Funktion und Position repräsentiert, der Vorstellung des Lichtes bzw. der dem Licht nachgestalteten Dynamis und damit der von Platon bis zu Iamblich und Proklos reichenden Tradition folgt. Das zeigen in diesem Abschnitt allerdings nicht voll ausgeführte Analogien, sondern vereinzelte Andeutungen.

Hinsichtlich der sich anschließenden Hebdomade werde ich mich auf die Triade der Kosmagoi konzentrieren, denn nur sie ist für das bessere Verständnis der demiurgischen Ordnung aus *In Timaeum* I, 308–309 von hermeneutischem Interesse, wenn es gilt, die innere Struktur zu untersuchen, die beide Darstellungen dieser Stufe bestimmt, und dabei nach der Funktion des Lichtes innerhalb ihrer zu fragen.[152] Zunächst gerät mit der Göttin Hekate ein Aspekt in den Blick, der zwischen Philosophie und Religion vermittelt, denn diese Göttin kann sowohl – wie hier bei Psellos – eine dezidiert metaphysische Funktion übernehmen, als auch als Vermittlerin im religiös-kultischen Kontext fungieren. Schließlich wird sich zeigen, daß in den Hekate-Darstellungen auch beide Bereiche miteinander konvergieren können und sich diese Konvergenz z. B. um das Motiv des (Er-) Füllens entwickelt. Zunächst sei jedoch der theoretisch-metaphysische Gehalt der Hekate näher betrachtet.

Wieder weist die verwendete Begrifflichkeit auf das grundlegende Ousia-Dynamis-Energeia-Schema hin: der als ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα bezeichnete höchste Aspekt dieses Bereiches ist der νοῦς πατρικός und πατὴρ τῶν νοερῶν ἁπάντων, der Einer ist (ὅτι ἑναῖός ἐστιν, 74, 23) und so seine Transzendenz wahrt. Diese Kombination von umfassender Ursächlichkeit, ausgedrückt durch die

---

ser Mechanismen entstanden sind. Daher können weder Entdeckung noch Interpretation dieser Spuren zweifelsfrei oder vollständig überzeugend gelingen.

[151] So ist in Theol. Plat. II, 7, 48, 19 die Vollendung des Noetischen sowie des Noerischen die Wirkung des Lichtes der noetischen Monade, vgl. auch Theol. Plat. II, 7, 44, 8–10: καὶ τῷ μὲν νοητῷ φωτὶ θεοειδῆ πάντα νοητὰ καὶ ἀγαθοειδῆ κατὰ τὴν ἐκ τοῦ πρώτου θεοῦ μετουσίαν ἀποφαίνει; oben Abschnitt III.2.1.

[152] Problematisch bleibt jedoch, daß die demiurgische Ordnung bei Proklos den dritten Rang innerhalb des Geisthaften zugewiesen bekommt, während die Kosmagoi, die meiner Ansicht nach der demiurgischen Ordnung gleichzusetzen sind, bei Psellos den ersten Rang im Noerischen bekleiden. Die Zuordnung des Proklos mag jedoch darauf zurückzuführen sein, daß die Chaldäer dem δὶς ἐπέκεινα explizit die demiurgische Funktion zuweisen und ihn an die dritte Stelle innerhalb der Kosmagoi setzen, woraus sich möglicherweise für Proklos die Verbindung Demiurg – dritte Position ergab.

Vater-Symbolik, und unveränderlicher Erhabenheit hat sich wiederholt als wesentliche Eigenschaft der Ousia-Monade erwiesen.[153] Im Verhältnis zu diesem Aspekt und dem letzten der Kosmagoi bestimmt Psellos die Stellung der Hekate nicht nur als zweite, sondern ausdrücklich ihre Funktion bezeichnend pointiert als mittlere: μεθ' ὃ ἡ Ἑκάτη δευτέρα καὶ μέση (74, 7). Die mittlere Position ist wiederum die der vermittelnden Dynamis und in der Funktion der Dynamis erfüllt Hekate alles mit geisthaftem Licht und Leben, wie es der möglichen Vorlage in In Tim. I, 308, 28–309, 2 entspricht.[154] In dieser Position verleiht sie Einheit und Struktur. So ermöglicht sie, wie sich aus Theol. Plat. II, 7, 48, 15–19 aufgrund der Motivkontinuität des Füllens mit Licht schließen läßt, die Vollendung der Entfaltungsbewegung der Ousia-Monade und vermittelt so zwischen erstem und letztem Aspekt,[155] zwischen ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα und ὁ δὶς ἐπέκεινα, indem sie eine strukturierte Vielheit realisiert. Demzufolge wird der δὶς ἐπέκεινα nach der typischen doppelten Eingebundenheit[156] der Energeia aus Iamblichs Schema im Übergang zwischen zwei verschiedenen ontologischen Bereichen beschrieben:[157] Zum einen eben als dritter Aspekt, als Wirkung innerhalb der hypostatischen Triade, die sich so in ihrer Binnenentwicklung vollendet, zum anderen ist er auch zugleich die Ousia-Monade des folgenden Bereiches und entfaltet dort seine Wirkung. Diese besteht darin, die Weltordnung nach den Formen zu prägen (74, 19–20), also erneut in einer Strukturierungsleistung, die primär lichtmetaphysisch zu verstehen ist. Diese Art der Lichtmetaphysik kann auch in Fragment 125, Majercik der Chaldäischen Orakel beobachtet werden. Dort teilt sich der Zweifach-Jenseitige der sinnlichen Welt in Form von „flüchtigen Lichtern"

---

[153] Vgl. z. B. Psellos 73, 5 und Iamblich, Myst. VIII, 2, 262, 5–7.

[154] In beiden Fällen ist eine bemerkenswerte Motivkontinuität von Erfüllen und Leben-Spenden als Funktion der Dynamis zu beobachten, vgl. z. B. In Tim. I, 308, 28 συμπλήρωσιν und 30–309, 1: τὸ τῆς ἐνεργείας ἀποπληρωτικὸν καὶ τὸ τῆς θείας ζωῆς γεννητικόν mit Psellos, Hyp. 74, 11: ζωῆς πάντα πληροῖ und 19–20: ὥσπερ ζωογόνον ἡ Ἑκάτη. Daß „Erfüllen" mit Licht und Leben Strukturieren bedeutet, geht aus Proklos, Theol. Plat. II, 7, 45, 16–23 hervor, bes. 20–21: καὶ διακοσμεῖ καὶ πληροῖ τῶν ἀγαθῶν [...]. Diese Vorstellungen lassen sich insgesamt zurückführen auf Platons Sonnengleichnis, denn dort spendet das Licht Leben und verleiht zugleich sichtbare Konturen (509 b2–4).

[155] Explizit bei Prokl., In Tim. I, 308, 29–30: τὸ συναγωγὸν τῶν τριῶν, o. Abschnitt III.2.2.

[156] Vgl. dazu Frg. 8, Majercik der Chaldäischen Orakel und die Konstruktion des Psellos in 74, 21–22: νῷ μὲν [...] αἴσθησιν δέ.

[157] S. o. Abschnitt III.2.2 zu Prokl., In. Tim. I, 308, 18–309, 6 mit entspr. Anm. und Frg. 8, Majercik der Chaldäischen Orakel und ihren Kommentar S. 145 zum Begriff δύας und S. 205 zu Frg. 169 und dem Begriff ἅπαξ ἐπέκεινα. Dort auch weitere Literaturangaben zu diesem Problemkomplex. Vgl. auch Majercik, Chaldean Triads 287–291. In keiner mir bekannten Untersuchung werden diese Götter als mythologischer Ausdruck des Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas interpretiert.

(εὔλυτα φέγγη) mit, die als Ideen interpretiert werden können, die mit dem Stofflichen interagieren oder die Aufnahme der göttlichen Wirkkraft erleichtern sollen.[158] Da bereits das Wirken der συνοχεῖς, die dem Dynamis-Aspekt des Noetisch-Noerischen entsprechen, als das einer lichthaften Kraft verständlich wurde, nehme ich daher insgesamt für den Psellos-Text die Vorstellung einer ontologischen Kontinuität an, die nach dem Vorbild eines sich zunehmend ausdifferenzierenden, lichthaften Kraftstroms gestaltet ist, dessen Übergangspunkte oder Hypostasen-Schnittstellen jeweils die Ousia-Monaden markieren. Diese metaphysische Systematik scheint mir hinter den mythologisierenden Weisen der Darstellungen späterer Neuplatoniker zu stehen, wenn sie im Anklang an religiös-philosophische Texte wie die Chaldäischen Orakel von Vätern, Zusammenhaltern, Meistern der Weihe und ähnlichem schreiben. Um diese zugrundeliegende Vorstellung aufzudecken, ist es daher nötig, die mit bestimmten, immer wieder auftauchenden Begriffen verbundenen metaphysischen Mechanismen und Modelle herauszuarbeiten und auf die von den Orakeltexten der Chaldäer entlehnte Terminologie anzuwenden, sie gleichsam philosophisch zu dechiffrieren. In dieser Hinsicht erweisen sich die gegenseitig bedingenden Vorstellungen von Licht und Kraft erneut als wesentlich, um eine Kontinuität zum Ausdruck zu bringen, die eine Art Basisgestell darstellt, das je nach Kontext mit verschiedenen terminologischen „Stoffbahnen" überzogen werden kann.

Eine deutlich enger an Platon und an der lichtmetaphysischen Tradition orientierte Darstellung derselben Seinskontinuität,[159] die bei Iamblich und Psellos beschrieben und nach dem Ousia-Dynamis-Energeia-Schema strukturiert wird, findet sich in Proklos' *Theologia Platonica* II, 7, 44, 24–45, 23:

> Ὡς γὰρ τῶν ἐγκοσμίων ὑπερκόσμιος ἡ μονάς, ὡς τῶν ὑπερκοσμίων νοερὰ καὶ νοητὴ τῶν νοερῶν, οὕτως ἀνάγκη καὶ τὰ νοητὰ πρώτως τῆς ὑπὲρ τὰ νοητὰ μονάδος ἐξέχεσθαι καὶ τελειοῦσθαι παρ' ἐκείνης, καὶ θεότητος πληρούμενα τῷ νοητῷ φωτὶ τὰ δεύτερα καταλάμπειν· τὰ δὲ νοερὰ τοῦ μὲν εἶναι παρὰ τῶν νοητῶν τοῦ δὲ ἀγαθοῦ καὶ τῆς ἑνοειδοῦς ὑπάρξεως ἐκ τῆς πρώτης αἰτίας ἀπολαύοντα, τῷ νοερῷ φωτὶ τὰ ὑπερκόσμια συνέχειν· αὐτὰ δὲ τὰ πρὸ τοῦ κόσμου γένη τῶν θεῶν, νοῦν μὲν καθαρὸν ἐκ τῶν νοερῶν ὑποδεχόμενα νοητὸν

[158] Siehe Majercik, Oracles 189. Diese Vorstellung läßt an Plotins Bild der flüchtigen und vorläufigen Lichtspuren in der Materie denken, s. o. Abschnitt II.2.3 zu VI, 7, 7, 8–16. Eine ergänzende Analyse dieser Junktur, die den Einfluß der chaldäischen Kulthandlung berücksichtigt, folgt u. in III.4.2.1 zu OC Frg. 125 und in Abschnitt III.5.2.2 bei der erneuten Interpretation von OC Frg. 122 u. 123. An ihr zeigt sich deutlich die semantische Polyvalenz der dichterischen Orakelsprache, die verschiedene, miteinander kompatible Deutungen zuläßt und geradezu herausfordert.

[159] Siehe Gersh, der auf den Zusammenhang von Dynamis und Kontinuum bei Proklos hinweist (Kinesis 46–48 und 99–100).

δὲ φῶς ἀπὸ τῶν νοητῶν τὸ δὲ ἑνιαῖον ἀπὸ τοῦ τῶν ὅλων πατρός, ἐκπέμπειν εἰς τόνδε ἐμφανῆ τὸν κόσμον τοῦ παρ' ἑαυτοῖς φωτὸς ἔλλαμψιν· καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἥλιον [...] ποιεῖν. [...] Εἰ γὰρ ὁ μὲν ἥλιος ἅπαν τὸ αἰσθητὸν συνέχει, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἅπαν τὸ νοητὸν καὶ παράγει καὶ τελειοῖ, τούτων δὲ ἡ δευτέρα μονὰς ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ προσείρηται, καὶ διὰ τοῦτο καὶ αὕτη τὸ αἰσθητὸν ἀπολαμπρύνει καὶ διακοσμεῖ καὶ πληροῖ τῶν ἀγαθῶν, ὅτι δὴ μιμεῖται τὴν ἑαυτῆς πρόγονον αἰτίαν, πάντα ἂν οὕτως μετέχοι τοῦ ἀγαθοῦ καὶ πρὸς μίαν ταύτην ἀρχὴν ἀνατείνοιντο.

Denn wie die Monade der innerweltlichen Wesenheiten überweltlich ist und wie sie im Bereich der überweltlichen Wesenheiten geisthaft ist und im Bereich der geisthaften Wesenheiten geistig ist, so ist es notwendig, daß auch die geistigen Wesenheiten als erste von der Monade, die über den Geistigen ist, abhängen und von ihr vollendet werden und von [ihrer] Göttlichkeit erfüllt mit dem geistigen Licht auf die Zweiten herunterstrahlen[160]. Weil nun die Geisthaften notwendigerweise einerseits von den Geistigen die Gabe des Seins (τοῦ εἶναι), andererseits vom ersten Ursprung die Gabe des Guten und der einsgestaltigen Seinsweise erhalten, deswegen halten sie mit ihrem geisthaften Licht die Überweltlichen zusammen. Diese Göttergeschlechter wiederum, die einen Vorrang vor der Welt haben, empfangen [dieser Notwendigkeit nach] zwar den reinen Geist von den Geisthaften, das geistige Licht aber von den Geistigen und das Einheit bringende (ἑνιαῖον) [Licht] vom Vater aller und schicken auf diese Welt, und zwar die sichtbare, die Erleuchtung bringende Wirkung (ἔλλαμψις) des von ihnen ausgehenden Lichtes hinaus. Und aufgrund dieses [Lichtes] [...] muß die Sonne wirken (ποιεῖν). (Theol. Plat. II, 7, 44,24–45, 12) [...] Denn wenn die Sonne einerseits alles Wahrnehmbare zusammenhält, das Gute andererseits alles Geistige hervorbringt und vollendet und die zweitrangige [Monade] dieser [beiden Monaden] den Namen ‚*Sprößling des Guten*' trägt, deshalb auch selbst das Wahrnehmbare erhellt und strukturiert und mit Gütern erfüllt, dann kann wohl alles auf diese Weise am Guten teilhaben und sich zu diesem einen Ursprung emporrecken, weil sie ja nun die Ursache, die sie selbst hervorbringt, nachahmt. (Theol. Plat. II, 7, 45, 16–23)

Neben der aus Platons *Politeia* und der aus den bereits analysierten Texten bekannten Begrifflichkeit[161] ist Iamblichs Schema prägend für diesen Text, wie besonders die Abhebung der Monaden der einzelnen Bereiche von dem, was auf sie folgt und auf das sie wirken, zeigt. Die Zeilen 45, 1–2: τῷ νοητῷ φωτὶ [...] καταλάμπειν; 4–5: τῷ νοερῷ φωτὶ τὰ ὑπερκόσμια συνέχειν und 9–12: διὰ τοῦτο [sc. τὸ φῶς] τὸν ἥλιον [...] ποιεῖν,[162] sowie die Differenzierung von φῶς und ἔλλαμψις in 45, 9 lassen die Differenzierungen des Schemas ausgedrückt durch Lichtbegrifflichkeit erkennen: συνέχειν ebenso wie ἔλλαμψις bezeichnen die Wirkung (Energeia), die durch das Licht als ebenso vermittelndes Wirken wie als wirkende Kraft realisiert wird, wobei zugleich die Kontinuität

[160] Vgl. R. 508 d1 und 5 und oben Abschnitt I.1.

[161] Zu nennen sind z. B.: μονάς, τελεῖσθαι, πληροῦσθαι, καταλάμπειν, συνέχειν, ὑποδέχεσθαι, φῶς, ἔλλαμψις und (δια-) κοσμεῖν.

[162] Vgl. damit R. 508 a5–6, bes.: οὗ [...] τὸ φῶς [...] ποιεῖ und 509 b2–3: τὸν ἥλιον [...] παρέχειν [...] τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν; s. o. Abschnitt I.1.

der Wirkkette aufgrund des Kraftcharakters des Lichtes trotz aller Binnendifferenzierung erhalten bleibt, wie Proklos in 45, 22 mit πάντα [...] μετέχοι τοῦ ἀγαθοῦ betont. Psellos und Iamblich haben die Beziehung dieser ontologischen Strukturen zueinander in einem eher mythisch-chaldäischen Begriffsrahmen beschrieben, der den kraft- und lichtmetaphysischen Unterbau strukturell zwar deutlich, sprachlich jedoch nur vereinzelt durchschimmern läßt – den Unterbau, der sich einem hier unverstellt darbietet. Trotz der unterschiedlichen Darstellungsweise ist, wie die speziellen terminologischen Überschneidungen zeigen, in allen Fällen dasselbe gemeint. Wie Theol. Plat. II, 7, 44–45 zeigt, werden die ontologischen Verhältnisse als Vermittlung von Licht und dessen Abstufung vorgestellt.[163]

Nachfolgend werde ich untersuchen, warum Psellos die Position der Dynamis innerhalb der demiurgischen Ordnung ausgerechnet der Göttin Hekate zuweist und welche Verbindungen es in diesem Zusammenhang zwischen Licht und Göttin gibt.[164] Dabei werde ich zum einen eine rein philosophiehistorische Perspektive einnehmen und untersuchen, wie die späteren Neuplatoniker, zu denen auch Iamblich zählt und die durch Iamblich wesentlich beeinflußt wurden, die Funktion der Hekate im metaphysischen System der Chaldäischen Orakel aus ihrer Sicht verstanden und welche Texte sie möglicherweise zu ihren Interpretationen geführt haben könnten. Ich versuche also zu zeigen, wie diese Funktion von den späteren Neuplatonikern aus den Chaldäischen Orakeln gewonnen und ausgestaltet wird. Das bedeutet, daß vorerst nur untersucht wird, wie die Neuplatoniker eine chaldäische Größe für sich innerhalb des ihnen eigenen Systems interpretiert haben, was über die genuine Bedeutung dieser Göttin in den Orakeln selbst nichts auszusagen vermag. Zum anderen ist darüber hinaus die Aufmerksamkeit auf die Form der spätantiken Religiosität, die in den Chaldäischen Orakeln greifbar wird, zu richten.[165] Es wird sich zeigen, daß mit diesem Wechsel der hermeneutischen Perspektive einige neue Aspekte, die zur Lichtvorstellung hinzukommen, erklärt werden können. Diese Aspekte wiederum lassen den Ausgangstext der Untersuchungen zu Iamblich, *De Mysteriis* X, 6, 292, 5–18, dort, wo Iamblich das Ziel der Theurgie als spezifische Form der Vereinigung mit dem

---

[163] Dies stellt, allerdings ohne Beachtung des Triaden-Schemas und des Kraftcharakters des Lichtes, schon Finamore fest (Light 55–57).

[164] Grundsätzlich könnte Psellos bereits die Charakterisierung der Hekate als Fackelträgerin und φωσφόρος und damit als Lichtgöttin vor Augen gestanden haben – dazu Roscher, LM I / 2 Sp. 1888. Das könnte eine metaphysische Funktionalisierung der Göttin als Licht-Dynamis schon bei den Chaldäern selbst erleichtert haben.

[165] Mit diesem Vorgehen setze ich voraus und versuche zugleich zu zeigen, daß die Chaldäischen Orakel nicht ausschließlich als versifizierte Metaphysik zu betrachten sind.

noetischen Licht beschreibt, umfassender verstehen, denn im Zuge dieser Erörterungen kommt schließlich der praktische oder produktive Aspekt der Theurgie wieder in den Blick. Zusätzlich kann auch aus diesem Blickwinkel die bisherige Annahme, dem Licht auch nach Plotin in der metaphysischen Systematik die Position der Dynamis zuzuweisen, gestützt werden.

III.3 Hekate – Weltseele – Licht: Neuplatonische Interpretationen religiöser Texte

Neben Apollon gilt Hekate als wichtigste Gottheit der Chaldäischen Orakel, der außer einer offenbarenden Rolle auch metaphysische Funktionen innerhalb des ontologischen Systems der Chaldäer zugewiesen werden.[166] Damit bilden die Chaldäischen Orakel den Bezugsrahmen, innerhalb dessen ich nach Strukturäquivalenzen zwischen Hekate und Licht suchen werde. Diese Texte entstanden in der Form von Orakelsprüchen, die verschiedenen Göttern, hauptsächlich aber Apollon und Hekate zugeschrieben wurden, im zweiten Jahrhundert nach Christus, werden jedoch erst seit dem späten dritten Jahrhundert zum ersten Mal bei Porphyrios und Iamblich bezeugt. Als ihre Verfasser galten entweder Iulian der Chaldäer oder sein Sohn, Iulian der Theurge. Grundsätzlich ist das ontologische System der Chaldäischen Orakel nach Lewy als „dynamischer Platonismus" *(dynamic platonism)*[167] zu verstehen, aus dem sich die Verwendung lichtmetaphorischer Beschreibungen geradezu organisch ableitet.[168] Das Ziel dieser Kraftmetaphysik ist die Begründung der Kontinuität der Welt und des Gesamtzusammenhanges, der vom höchsten Prinzip bis hin zur Materie reicht.[169] Innerhalb dieser Kontinuität kommt den Übergangsbereichen bzw. den vermittelnden Bereichen zwischen sehr unterschiedlichen Abschnitten des Kraftstroms besondere Bedeutung zu: zum einen dem Übergang zwischen dem Einen und dem Nous, zum anderen dem Übergang zwischen Intelligiblem und Stofflichem. Der erste Übergangsbe-

---

[166] Siehe z. B. Johnston, Hekate 1–4 und Lewy, Oracles[2] 99 u. ö. Vgl. auch oben in Abschnitt II.1.5 die Überlegungen zu Helios als metaphysischem Konzept bei Plotin.

[167] Lewy, Oracles[2] 334 f.

[168] Lewy, Oracles[2] 335–336. Lewy stellt auf S. 344–345 knapp die Formen der chaldäischen Lichtmetaphysik und ihrer platonischen Grundlagen dar, beschränkt sich aber auf skizzenartige und wenig detaillierte Bemerkungen, ohne im Einzelnen die zugrunde liegenden Modelle oder Vorstellungen zu analysieren.

[169] Johnston, Hekate 15–16 spricht von einem „principle of continuity" und damit von der „golden chain of being" Lovejoys, s. o. Abschnitt II.2.1 zu IV, 8, 6, 23–28.

reich wird in den Chaldäischen Orakeln mit dem Gott Aion beschrieben; der zwischen geistigem Bereich und stofflicher Welt als der der Weltseele-Hekate[170].

An der Gottheit Aion können bereits zentrale Eigenschaften abgelesen werden, die die Verbindung von Hekate und Licht einsichtiger werden lassen, so daß zuerst die Darstellung des Aion in den Chaldäischen Orakeln nach dem Verständnis der Neuplatoniker untersucht werden soll, um die so erzielten Ergebnisse auf Hekate und das Licht anzuwenden. Damit steht meine Untersuchung vor dem schwierigen Problem der Systematisierung zumindest einiger Orakelfragmente, die sich, wie Majercik schreibt, als in dieser Hinsicht schwer faßbar erweisen.[171] Selbst Lewy, der für das bessere systematische Verständnis der Orakel die wesentlichen Grundlagen geschaffen hat, geht zwar davon aus, das System erfolgreich rekonstruiert zu haben, gibt aber zu, strekkenweise auf Hypothesen angewiesen gewesen zu sein.[172] Unabdingbar ist es in jedem Fall, Texte und Interpretationen späterer Philosophen miteinzubeziehen, auch wenn dieses Vorgehen nicht unproblematisch ist. Die Erörterung der rein metaphysischen Funktion der Hekate kann also nur die Rekonstruktion der Interpretationen späterer Neuplatoniker erreichen, die versuchten, den Texten der Orakel einen Sinn zu geben. Ob das mit der Intention der eigentlichen Verfasser der Orakeltexte übereinstimmt, läßt sich letztlich nicht entscheiden.

III.3.1 Aion als metaphysische Größe

Die Fragmente 5 und 10 der Chaldäischen Orakel[173] stellen die ursprüngliche Entstehung des intelligiblen Kosmos dar. Nach Fragment 10 ist „alles [...] von dem einen Feuer hervorgebracht worden".[174] Frg. 10 bezeichnet also das höchste Prinzip als in seiner Einheit verharrendes und trotzdem hervorbringendes Feuer, wenn man das Feuer plotinisch als ἐνέργεια τῆς οὐσίας bzw. als Ousia-Monade und (Licht-) Quelle versteht. Das Hervorbringen wird in Frg. 5 als Entfaltungsbewegung verschiedener Nooi beschrieben:

---

[170] Zur Gleichsetzung von Hekate und Weltseele s. u. die entspr. Anm. und Lewy, Oracles² 83–98.

[171] Majercik, Oracles 145 zu Frg. 8.

[172] Lewy, Oracles² XVI.

[173] Benutzt und zitiert wird, sofern nicht anders angegeben, die Edition der Fragmente, die Ruth Majercik basierend auf der Ausgabe von des Places, Paris 1989 besorgt hat. Es gilt ihre Zählung der Fragmente.

[174] [...] πάντα ἑνὸς πυρὸς ἐκγεγαῶτα.

οὐ γὰρ ἐς ὕλην // πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρώτον ἐὴν δύναμιν κατακλείει // ἔργοις ἀλλὰ νόῳ· νοῦ γὰρ νόος ἐστιν ὁ κόσμου // τεχνίτης πυρίου.

Denn das jenseitige erste Feuer begrenzt seine Kraft hinsichtlich eines stofflichen Prinzips nicht durch [direktes] Tun, sondern durch Geist. Denn [eines] Geistes Geist (νοῦ γὰρ νόος) ist der Verfertiger des feurigen Kosmos.

Der Verdoppelung des Nous folgt als Ergebnis der feurige Kosmos, d. h. der Kosmos der Ideen. Diese Verdoppelung wird als Entfaltungsbewegung und Vermittlung von Feuer und Licht verstanden,[175] die, wie die Einleitung des Proklos zu Frg. 4 und das Fragment selber zeigen, die Funktion der Dynamis sind:

πανταχοῦ γὰρ ἡ δύναμις τὸ μέσον κεκλήρωται· καὶ ἐν μὲν τοῖς νοητοῖς συνάπτει τὸν πατέρα καὶ τὸν νοῦν, "ἡ μὲν γὰρ δύναμις *σὺν* ἐκείνῳ, νοῦς δ' *ἀπ'* ἐκείνου".

Denn überall ist die Dynamis dem Mittleren zugewiesen worden, und auch im Noetischen verbindet sie den Vater und den Geist, „denn die Dynamis ist *mit* jenem, der Geist aber *von* jenem"!

Dieses Fragment verweist auf die bereits bekannte Abfolge von πατήρ – δύναμις – νοῦς. Sie fand im Ousia-Dynamis-Energeia-Schema Iamblichs ihre Entsprechung und wurde von mir als Entwicklungsdarstellung des Nous gedeutet.[176] In diese Entwicklungsbewegung vom πρῶτον πῦρ über den Geist des Geistes hin zum feurigen Kosmos bzw. vom πατήρ über die Dynamis zum vollentwickelten Nous fügt Fragment 49 den Aion ein:

Διὸ καὶ ὑπὸ τῶν λογίων "πατρογενὲς φάος" εἴρηται (sc. ἡ τάξις τοῦ αἰῶνος), διότι δὴ τὸ ἑνοποιὸν φῶς πᾶσιν ἐπιλάμπει· "... πολὺ γὰρ μόνος ἐκ πατρὸς ἀλκῆς // δρεψάμενος νόου ἄνθος ἔχει τὸ νοεῖν πατρικὸν νοῦν // (καὶ νόον) ἐνδιδόναι πάσαις πηγαῖς τε καὶ ἀρχαῖς // καὶ δινεῖν αἰεί τε μένειν ἀόκνῳ στροφάλιγγι."

Deshalb wird [die Position des Aion] von den Orakeln als „vatergezeugtes Licht" bezeichnet, weil [er] nämlich als das einheit-wirkende Licht allen scheint: „Denn [der Aion] allein hat reichlich die Frucht des Geistes aus der Stärke[177] des Vaters gepflückt und

---

[175] Majercik weist darauf hin, daß dieser Vorstellung stoisches Gedankengut zugrunde liegen könnte (Oracles 17). Lewy verweist auf Einflüsse aus der zoroastrischen Religion und dem Mithras-Kult (Oracles[2] 40–409). Möglicherweise gehen alle diese Vorstellungen mit dem Ousia-Dynamis-Energeia-Schema eine Verbindung ein, die sie transformierend aufhebt.

[176] Vgl. Majercik, Oracles 142; Lewy, Oracles[2] 81–83 und Psellos, *Hypotyposis* 73, 5–6, dazu oben Abschnitt III.2.

[177] Das griechische ἀλκή, übersetzt mit „Stärke", ist als Synonym von Dynamis zu verstehen, siehe Lewy, Oracles[2] 440 Anm. 140 und Cremer, Chaldäische Orakel 61 Anm. 198, der jedoch nicht hinreichend zwischen Dynamis und Energeia differenziert.

> vermag daher, den väterlichen Geist geistig wahrzunehmen und [Licht][178] einzugeben allen Quellen und Prinzipien und [sie] zu drehen und in stets unaufhörlicher Kreisbewegung zu erhalten." (Übersetzung des eigentlichen Orakelzitats nach Lewy, Oracles[2] 543)

Bereits die Einleitung, die Proklos dem eigentlichen Orakeltext voranschickt, um dessen besseres Verständnis zu erleichtern, zeigt klar, welche Bedeutung dem Aion-Licht zukommt: mit dem Epitheton πατρογενές wird zunächst seine Abhängigkeit von einem höheren Prinzip, möglicherweise einer Ousia-Monade, angedeutet, genauso wie Licht vom Feuer als (s)einer Lichtquelle abhängt. Weiterhin wird sein Wirken mit ἑνοποιόν beschrieben. Dieses Licht scheint also als nach unten wirkende Dynamis des höchsten Aspektes zu fungieren.[179] Insgesamt vermittelt die Einleitung den Eindruck, als habe Proklos das Orakelfragment als Darstellung der Entwicklung einer noetischen Triade verstanden, die sich nach dem Ousia-Dynamis-Energeia-Schema vollzieht und die Iamblich in *De Mysteriis* VIII, 2–3, 262–263 (s. o. Abschnitt III.2) ebenfalls thematisiert.[180] Die Darstellung dieses Prozesses hatte sich als ein Ineinander von ebenso ontologischen wie epistemologischen Elementen erwiesen, die auch aus dem Orakeltext selbst herausgefiltert werden können. Das Wirken des Aion wird dort in zwei Phasen unterschieden: zuerst „pflückt" der Aion aus der Stärke des Vaters die Blüte oder Frucht in reichlicher Weise, und erst danach ist es ihm, wie ich gleich zeigen werde, möglich, den väterlichen Nous wahrzunehmen, sein Licht weiterzugeben und den in-

---

[178] Mit der Ergänzung καὶ φάος folge ich Lewy, Oracles[2] 99 Anm. 138. Majercik setzt καὶ νόον und folgt damit den Vorschlägen von Kroll und Schneider. Für ihre Textergänzung sprechen zwar paläografische Gründe, denn der Schreiber könnte καὶ νόον aufgrund des vorangehenden νοῦν in der Zeile darüber überlesen haben, für Lewys Vorschlag spricht aber, daß ἄνθος auch die Konnotation „Glanz" besitzt und des weiteren diese Ergänzung besser zu Proklos' einleitenden Bemerkungen paßt, den Aion als Licht zu bezeichnen, wie sich auch im folgenden zeigen wird.

[179] S. o. zu Theol. Plat. II, 7, 44, 24–45, 23.

[180] Vgl. Lewy, Oracles[2] 99 Anm. 138 und S. 100. Im Gegensatz zu Lewy verstehe ich den Aion nicht als Monade und kann seiner Rekonstruktion des Fragmentzusammenhangs in Anm. 138 daher auch nicht zustimmen, denn als Dynamis ist der Aion gerade nicht Monade und bringt nur noch einen Aspekt hervor. Cremer hält eine Anwendung des triadischen Schemas auf die innere Struktur des Noetischen ebenfalls für möglich (Chaldäische Orakel 40–41) und auch Majercik deutet an, daß der Aion als zweiter Aspekt einer triadischen Binnenstruktur verstanden werden kann (Oracles 162). Vgl. auch Theiler, Hymnen 270, der zur Struktur des Noetischen Damaskios, In Parm. I, 284, 17–19 (ed. Ruelle) zitiert: ἓν γὰρ τὸ νοητὸν καὶ αὖ τριχῇ θεωρούμενον, αὐτὸ μὲν ἐν ἑαυτῷ μένον κατὰ τὸ ἕν, αὐτὸ δὲ ἐν ἑαυτῷ καὶ ἀφ' ἑαυτοῦ προϊόν πως κατὰ τὴν τριάδα.

telligiblen Kosmos zu konstituieren.[181] Besonders die Beschreibung der ersten Phase ist schwer zu verstehen. Klar ist zunächst nur, daß sie den Hervorgehensprozeß des Aion als Dynamis aus der Ousia-Monade sowie deren sich selbst entäußernde Bewegung beschreiben soll.[182] Für das weitergehende Verständnis ist ein bereits behandelter Plotin-Text hilfreich. Es handelt sich um *Enneade* VI, 7, 16, 16–22 und 31–35:[183]

> ἡ δὴ κίνησις αὕτη πληρωθεῖσα τῷ ἐκεῖ κινεῖσθαι καὶ περὶ ἐκεῖνο ἐπλήρωσεν αὐτὸ καὶ οὐκέτι κίνησις ἦν μόνον, ἀλλὰ κίνησις διακορὴς καὶ πλήρης· ἐξῆς δὲ πάντα ἐγένετο καὶ ἔγνω τοῦτο ἐν συναισθήσει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν, πληρωθεὶς μέν, ἵν' ἔχῃ, ὃ ὄψεται, βλέπων δὲ αὐτὰ μετὰ φωτὸς παρὰ τοῦ δόντος ἐκεῖνα καὶ τοῦτο κομιζόμενος. [...] Πληρούμενος μὲν οὖν ἐγίνετο, πληρωθεὶς δὲ ἦν, καὶ ὁμοῦ ἀπετελέσθη καὶ ἑώρα. Ἀρχὴ δὲ αὐτοῦ ἐκεῖνο τὸ πρὶν πληρωθῆναι ἦν· ἑτέρα δὲ ἀρχὴ οἱονεὶ ἔξωθεν ἡ πληροῦσα ἦν, ἀφ' ἧς οἷον ἐτυποῦτο πληρούμενος.
>
> Nachdem aber diese Bewegung gefüllt worden war, da sie sich dort und um jenes herumbewegte, erfüllte sie ihrerseits [den Geist] und war nicht mehr nur Bewegung, sondern gesättigte und volle Bewegung. Darauf folgend wurde er zu allen und erkannte dieses im Verlauf der ‚Samtwahrnehmung' seiner selbst und war erst jetzt Nous, nachdem er einerseits erfüllt war, damit er habe, was er schauen werde, und indem er andererseits aber diese schaute in dem Licht von dem her, der jene gab, und indem [der Nous das Licht] erlangte. (16, 16–22) [...] Gefüllt werdend trat er in die Existenz, nachdem er aber gefüllt worden war, dauerte er an, und zugleich wurde er vollendet und schaute. Eine Ursache seiner war jener Zustand, bevor er erfüllt wurde; eine zweite Ursache, gleichsam von außen, war die, die ihn füllte, von der er gleichsam geformt wurde, als er gefüllt wurde. (16, 31–35)

Wenn also der Aion die Blüte oder Frucht des Nous aus der Stärke des Vaters pflückt, kann aus dieser Handlung abgeleitet werden, daß er sich, plotinisch gesagt, füllt, und damit sättigt,[184] indem er den ursächlichen, aus der Ousia-Monade entstehenden Entwicklungs- oder Bewegungsimpuls[185] in sich aufnimmt und ihn in der eigenen Funktion als Dynamis weitergibt, wie bei Plotin erst die gesättigte, d. h. die mit Licht erfüllte Bewegung eben als Licht die Entwicklung des Nous vollendet. In dieser Form nimmt der Aion den höchsten Aspekt des Geistes, das ἄνθος νοῦ, in sich auf, assimiliert es sich gleichsam

---

[181] Zur Bedeutung der Begriffe πηγαί und ἀρχαί siehe Majercik, Oracles 104 zu Frg. 49. Beide Begriffe bezeichnen u. a. die Ideen je nach ihrer Funktion und Stellung im Intelligiblen und der stofflichen Welt gegenüber; siehe auch Lewy, Oracles[2] 100.

[182] So Lewy, Oracles[2] 101 und 403 und Majercik, Oracles 164 zu Frg. 49.

[183] Die systematische Interpretation des Textes oben in Abschnitt II.1.

[184] Diese Assoziation liegt beim Verb δρέπω in der Tat nahe.

[185] Der Begriff ἀλκή gibt diese nach außen gerichtete Ursächlichkeit gut wieder, denn er bezeichnet nach LSJ 67 s. v. die sich in einer Handlung äußernde Stärke, also den sich nach außen manifestierenden Ausdruck einer inneren Verfaßtheit.

und gibt es als assimiliertes weiter. Auf diese Weise wird der Aion zum Geist des Geistes, der den feurigen Kosmos aus Fragment 5 verfertigt. Der Genitiv in Fragment 5 der Konstruktion νοῦ γὰρ νόος meint also die Ousia-Monade des Noetischen, der Substantiv den Aion als deren Dynamis. In Fragment 49 wird damit der Hervorgehensprozeß der Dynamis aus der Ousia-Monade als Sättigung und Assimilation vorgestellt, die den weiteren Entwicklungsprozeß initiiert und ermöglicht. Dieser wird zunächst als Erfassen eines Erkenntnisobjektes beschrieben und erhält eine weitergehende Strukturierung.[186] Das Wahrnehmen wiederum kann sich nur vollziehen, weil der Aion als Licht die Objekte seiner Wahrnehmung, die ἀρχαί und πηγαί, die in ihrer Gesamtheit den πατρικὸς νοῦς ausmachen, wahrnehmbar werden läßt. Diese Wirkung schildern die Orakel in der Wendung (καὶ φάος) ἐνδιδόναι. Der gesamte Ablauf ist zugleich Konstitution und Erhalt des Kosmos Noetos in seiner vollständigen Realisationsform, wie es der letzte Vers des Fragments beschreibt.[187] Die Positionierung des Aion in Abhängigkeit von einem höheren Aspekt einerseits und als Wirken hinsichtlich der Ideen andererseits, wobei dieses Wirken als Vollendung oder Vollzug eines Wahrnehmungsprozesses mit zugleich ontologischer Relevanz gedeutet wird, macht einsichtig, warum Proklos den chaldäischen Aion, dessen Position er als die des vatergezeugten Lichtes und damit in einer Abhängigkeit bestimmt, zugleich mit der Funktionsbezeichnung des τὸ ἑνοποιὸν φῶς belegt. Um diese Funktion des Aion näher zu bestimmen, soll im folgenden kurz auf eine Parallele zwischen Iamblichs Nousdarstellung in *De Mysteriis* VIII, 2–3, 262–263 und Frg. 49 der Orakel hingewiesen werden, die als Ausgangspunkt dazu dient, Proklos' Wendung τὸ ἑνοποιὸν φῶς detaillierter zu analysieren. Diese Ergebnisse setze ich dann zum Orakeltext in Beziehung, um so ein genaues Bild der Funktion des Aion in Kombination mit der Lichtmetaphysik zeichnen zu können. Auf diesem Weg soll die Interpretation der Hekate im System der Chaldäer weiter vorbereitet werden.

In *De Mysteriis* VIII, 2–3, 262–263 beschreibt Iamblich, wie oben dargelegt, die Entwicklung des Nous als Selbsterleuchtungsprozeß, der der epistemologischen Reflexionsbewegung des Nous auf sich selber in Abhängigkeit von

---

[186] S. o. Abschnitt II.1.1 und Lloyd, Anatomy 170.

[187] In dieser Wirkung scheint der Aion dem chaldäischen Eros zu ähneln, der in Frg. 42 beschrieben wird und den Proklos als den Aspekt versteht, der die ausdifferenzierte Struktur des Ideenkosmos wirkt und garantiert, vgl. bes. ὃς ἐκ νόου ἔκθορε πρῶτος aus Frg. 42 mit γὰρ μόνος ἐκ πατρὸς ἁλκῆς δρεψάμενος aus Frg. 49. Diese Entsprechung stützt zusätzlich die Vorstellung des Aion als feuer- oder lichthaft. Auch er kann als δεσμὸς πυριβριθής verstanden werden, wie der Eros, vgl. Frg. 39.

einem übergeordneten Prinzip entspricht. Dem ἑαυτὸν ἐξέλαμψε (Myst. 262, 3) korrespondiert seiner Funktion nach im Orakeltext das (καὶ φάος) ἐνδιδόναι, von dem das Wahrnehmen des Nous initiiert und gewährleistet wird. In Myst. 263, 1–2 sagt Iamblich dann, daß der Nous sich selber wahrnehme. Man könnte folglich auch formulieren: αὐτὸν (= νοῦν) νοῦν νοοῦντα. Dies könnte aus der Formulierung νοεῖν πατρικὸν νοῦν des Orakeltextes in Ergänzung zu Plotin hergeleitet sein. Die Funktion des Lichtes und damit des Aion ist also möglicherweise innerhalb desselben noetischen Wahrnehmungsprozesses zu bestimmen, den auch Iamblich zur Beschreibung der dem allerhöchsten Prinzip folgenden Hypostase nutzt. Die Abhängigkeit dieser noetischen Entwicklung von einem höheren Prinzip und den in diese Entwicklung integrierten Funktionsträger beschreibt Proklos in In Tim. II, 16, 15–24:[188] An diesem Text läßt sich zeigen, wie das Licht innerhalb dieser metaphysischen Argumentation funktionalisiert wird und welche Überschneidungen es mit dem Funktionsträger Aion gibt.

> τὸ γὰρ ἑνοποιὸν πᾶσι κατ' ἐκείνην πάρεστι τὴν πηγὴν ἁπάσης ἑνώσεως, δι' ἣν συνῆπται καὶ ὁ νοῦς τῷ νοητῷ, παράγουσαν τὸ τῆς ἀληθείας φῶς, ὃ δὴ πρώτιστος δεσμός ἐστι, δι' ἣν συνήρτηται πάντα ἀλλήλοις καὶ ἔστιν ὡς πάντα εἰς ἑνὸς (τελεῖ) τελείωσιν, τὴν ὁμοιότητα ὑποστήσασαν, δι' ἣν καὶ τὰ προελθόντα ἐπέστραπται πρὸς τὰς οἰκείας ἀρχάς. ἐφήκει δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ὄντος, ὃ δὴ πρώτιστόν ἐστι τῶν ὄντων καὶ ἡνωμένως περιέχει τὰς πάντων αἰτίας κατὰ τὸν ἐν ἑαυτῷ δεσμὸν καὶ τὴν ἕνωσιν τὴν θείαν.
>
> Denn das Einheit-Wirkende ist allem anwesend gemäß eben jener Quelle aller Einheit: Durch sie ist der Nous mit dem Objekt noetischer Wahrnehmung zusammengefügt, denn [diese Quelle] bringt das Licht der Wahrheit hervor, das doch das allererste Band ist, und durch sie ist alles miteinander verwoben und irgendwie der Entwicklung des Einen zugehörig,[189] denn [diese Quelle] hat die Ähnlichkeit zur Existenz gebracht; durch sie ist das, was hervorgegangen ist, hingewandt zu den ihm eigenen Prinzipien.
>
> [Das Einheit-Wirkende] entsteht also aus dem, was Eines ist. Dieses aber ist das Allererste der Seienden und umfaßt in seiner Einheit die Prinzipien aller gemäß dem Band in ihm selbst und gemäß der göttlichen Einheit. (In Tim. II, 16, 15–24)[190]

---

[188] Die Junktur ἑνοποιὸν φῶς aus In Tim. III, 14, 3–10, mit der Proklos dort das Orakelfragment 49, Majercik einleitet, weist auf diesen Textabschnitt im zweiten Buch seines *Timaios*-Kommentars hin.

[189] τελεῖ εἰς nach LSJ 1772 s. v. τελέω II 3; hier metaphorisch gebraucht. Die Wendung selbst ist eine Konjektur von Kroll an dieser Stelle des Textes.

[190] Auch hier scheint Proklos das Bild der Licht-Säule aus dem Er-Mythos der *Politeia* zu nutzen, wo es von der Licht-Säule heißt: „In dieses [Licht] kämen sie, [...], hinein und sähen dort mitten in dem Lichte vom Himmel her seine Enden an diesen Bändern ausgespannt; denn dieses Licht sei das Band (ξύνδεσμος) des Himmels, welches wie die Streben an den großen Schiffen den ganzen Umfang zusammenhält." (εἰς ὃ ἀφικέσθαι [...] καὶ ἰδεῖν αὐτόθι κατὰ μέσον τὸ φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν τεταμένα – εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς

Da παρεῖναι dazu dient, das kraftartige Wirken in dem, worauf sich dieses Wirken richtet, zu bezeichnen,[191] läßt sich aus den Zeilen 15–16 des Textes ableiten, daß das τὸ ἑνοποιόν das Wirken des Einen auf das Folgende beschreibt. Proklos gebraucht diesen Begriff, um die Form, in der das Eine wirkend wird, sprachlich und ontologisch zu erfassen und zu spezifizieren.[192] Ebenso versteht Proklos offenbar auch den Aion als Entäußerung einer Ousia-Monade, die zugleich in einer Abhängigkeit von ihrer Ursache zu sehen ist. Als primäre Funktion des τὸ ἑνοποιόν führt Proklos an, daß es den Nous und das Objekt seiner Wahrnehmung zu einer Einheit verbinde: Dieselbe Funktion kam bei Platon dem Seienden, das dem Licht analogisch angeglichen wird, zu. Plotin übernahm diese Vorstellung und transformierte das modellhafte Licht zur integrativen Dynamis. Sie garantierte die vollständige Einheit von Nous, Noesis und Noeton, indem Plotin alle diese Aspekte in die lichthafte Dynamis integrierte. Wie gezeigt, schreibt auch Iamblich in Anwendung dieser Vorgehensweise dem Licht im Noetischen dieselbe Funktion zu, die sich schließlich auch bei Proklos zeigt. Es ist das Band, das einbettend Einheit und damit Zusammenhang und Struktur verleiht und das als Wirkendes aus einem höheren Prinzip hervorgeht: τὸ τῆς ἀληθείας φῶς, ὃ δὴ πρώτιστος δεσμός ἐστι. Dabei kombiniert Proklos die Vorstellungen des Sonnengleichnisses und des Er-Mythos der *Politeia* mit den Spekulationen über das τὸ ὄν im *Sophistes,* um die gewünschte ontologische Vorstellung zu erhalten.[193] Der Tradition folgend bekommt es eine Vorrangstellung im Noetischen, da erst das Licht dessen vollständige Konstitution ermöglicht. So wird bei Proklos das wirkende noetische Licht zum πρώτιστον τῶν ὄντων des seienden Einen, das wiederum der höchste Aspekt des Noetischen ist. Dessen Wirken beschreibt Proklos, der darin der platonischen Tradition folgt, als ein Umfassen (περιέχειν). Auch dieser Begriff wird bereits von Plotin benutzt, um die spezifische Wirkung des Lichtes zu charakterisieren, die darin besteht, Niedrigerem Einheit und Dauer durch Zusammenhalt zu verleihen, was Pro-

---

ξύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ, οἷον τὰ ὑποζώματα τῶν τριήρων, οὕτω πᾶσαν συνέχον τὴν περιφοράν; R. 616 b8–c4; Übs. Schleiermacher).

[191] S. o. Abschnitt II.2.1.1 und Abschnitt II.2.2.2 zu IV, 3, 22–23, wo dieser Begriff in seiner Funktion bei Plotin erörtert wird.

[192] Dabei kann man aus Z. 21 ableiten, daß das Eine mit der Ousia-Monade einer jeden Hypostase analogisiert werden darf.

[193] Auf das Sonnengleichnis weist die Wendung τὸ τῆς ἀληθείας φῶς hin, die Beschreibung des Lichtes als δεσμός geht zum einen zurück auf das Licht als Joch im Sonnengleichnis, zum anderen auf das Buchstabengleichnis des *Sophistes,* 250 b8–11 und 253 b–c. Vgl. die umfassend einheitstiftende Wirkung, die Athanassiadi dem Licht in den chaldäischen Orakeln zuschreibt und dabei auf das ἑνοποιὸν φῶς des Proklos zurückgreift (The Chaldean Oracles 160).

klos durch συνάπτειν, ἀλλήλοις συναρτᾶσθαι und ἐπιτρέπειν weitergehend ausgestaltet.

Diese Wirkbeschreibungen sind als Explikationen des τὸ ἑνοποιόν aus Zeile 15 aufzufassen, das damit als Licht der Wahrheit, erstes Band und erstes der Seienden den dynamischen Aspekt des höchsten noetischen Momentes beschreibt, in und mit dem sich dieses Moment entfaltet. Die verwendete Begrifflichkeit zeigt, daß das traditionelle Lichtmodell Proklos alle Möglichkeiten bietet, die er braucht, um diesen Vorgang sprachlich darzustellen und inhaltlich alle relevanten Merkmale des Noetischen wie etwa dessen Dynamik und dessen triadische Binnenstruktur bei gleichzeitiger Wahrung der Einheit beizubehalten.

Um zu erkennen, warum Proklos den chaldäischen Aion mit diesem lichthaften Aspekt der noetischen Triade gleichsetzt, ist das Augenmerk von der Art des Wirkens des geistigen Lichtes auf seine Wirkung, die Energeia, zu richten. Proklos beschreibt sie in Z. 20–21 von In Tim. II, 16: τὰ προελθόντα ἐπέστραπται πρὸς τὰς οἰκείας ἀρχάς. Dieses Umwenden zu den Ursprüngen ist traditionell ein Resultat des Wirkens des Lichtes wie die Zitate aus Plotin und Hermeias zeigen (unten Abschnitt III.4.1 zu VI, 7, 22–23). Proklos versteht es weiterhin als Kreisbewegung, wie man aus § 33 seiner *Elementatio Theologica* ableiten kann: πᾶν τὸ προϊὸν ἀπό τινος καὶ ἐπιστρέφον κυκλικὴν ἔχει ἐνέργειαν. Da der Aion der Chaldäischen Orakel seine Wirkung ebenfalls genau darin hat, die Ideen „zu drehen und stets in unaufhörlicher Kreisbewegung zu erhalten", mußte es für Proklos naheliegen, ihn aufgrund dieser Funktions-Wirkentsprechung mit dem Licht gleichzusetzen, das als einheitgewährendes dieselbe Wirkung hatte und überdies in derselben ontologischen Position der Abhängigkeit stand.[194] Aus diesen Überlegungen zur Bedeutung von ἑνοποιόν läßt sich also ableiten, daß Proklos den Aion aus den Chaldäischen Orakeln als Dynamis verstanden hat. Dessen Vorrangstellung – der Aion ist der einzige, der aus der Stärke des Vaters pflückt – rechtfertigt sich vor diesem Interpretationshintergrund mit der Vorrangstellung, die das Licht und das Seiende aufgrund ihrer seinskonstituierenden Funktion im Sonnengleichnis und im *Sophistes* bei Platon genießen, die von Plotin übernommen wurde.[195] So zeigt die Gleichsetzung von Aion und Licht bei Proklos in

[194] Damit verstehe ich gegen Lewy, Oracles[2] 403 Anm. 8 das Kreisen als Kreisen des Ideenkosmos insgesamt, nicht nur des Aion allein.

[195] Es läßt sich allerdings nicht nachweisen, daß bereits die Verfasser der Orakel selbst mit ihrem Fragment und der in ihm möglicherweise enthaltenen Lichtterminologie die reflexive Struktur des Noetischen ausdrücken wollten; rekonstruiert werden sollte lediglich die neuplatonische Interpretation dieses Fragments, die ihrerseits dazu dienen soll, die bisher zu Iamblich

Kombination mit der Darstellung der Funktion dieses Lichtes in *In Timaeum* II, 16, 15–24, daß die Genese der zweiten ontologischen Größe nach dem ersten Prinzip als Hervorgehensprozeß von Licht verstanden wird, das sich Proklos des weiteren als sich selbst wahrnehmende Kraft vorstellt, die auf diese Weise ihre Struktur erlangt.[196] Eine solche Vorstellung könnten die Neuplatoniker auch in Fragment 145 der Chaldäischen Orakel gefunden haben, wie der Fragmenttext selber und Proklos' Interpretation desselben nahelegen:[197]

> διὸ καὶ παρακελεύονται οἱ θεοὶ "... νοεῖν μορφὴν φωτὸς προταθεῖσαν·" ἄνω γὰρ ἀμόρφωτος οὖσα διὰ τὴν πρόοδον ἐγένετο μεμορφωμένη.
>
> Deshalb heißen [uns] auch die Götter, „die Gestalt des Lichtes, nachdem es zur Entfaltung gebracht wurde (προταθεῖσαν) mit dem Nous zu erfassen." Denn auch wenn [seine Gestalt] oben gestaltlos war, gewann sie durch [ihr] Hervorgehen Struktur. (Frg. 145, Majercik)

Am Ende dieser Entwicklung steht also der Kosmos Noetos, der voll ausdifferenzierte Nous.[198]

Licht und Aion sind gemäß dieser Interpretation eindeutig auch ontologische Größen, denen die Funktion des vermittelnden Bandes zukommt, das eine doppelte Eingebundenheit aufweist: Zum einen bedeutet es als Mittleres in Abhängigkeit vom übergeordneten Prinzip die verbindende Instanz zwischen dessen Transzendenz und dem, was aus ihm entsteht. Auf diese Weise umschreibt es den Entäußerungsprozeß selbst des jeweils höchsten Aspektes. Zum anderen garantiert und ermöglicht es als spezifisches Wirken Struktur und Zusammenhalt dieser Entfaltung bis hin zu ihrem Abschluß. Beides läßt deutlich die strukturelle Disposition der Dynamis innerhalb des Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas erkennen, wie sie oben anhand von Iamblichs Darstellung in seinem Alcibiades-Kommentar und Proklos' Rezeption in der *Ele-*

---

angestellten Überlegungen zu stützen. Iamblichs Formulierungen in Myst. VIII, 2–3, 262–263 zeigen jedoch, daß derartige Vorstellungen auch in religiösen Kontexten „in der Luft lagen". Unabhängig von diesen metaphysischen Spekulationen könnten sich die Verfasser der Chaldäischen Orakel mit ihrer Beschreibung aber auch an der Kultpraxis orientiert haben, siehe unten Abschnitt III.4.2.2.

[196] Vgl. dazu ἑαυτὸν ἐξέλαμψε und ἑαυτὸν νοεῖν bei Iamblich und νοεῖν πατρικὸν νοῦν und die Kreisbewegungsmetapher in Frg. 49, Majercik.

[197] Proklos zitiert das Orakel allerdings nicht, um die Entstehung des Noetischen aus dem Einen zu erläutern, sondern um die Epiphanie von Göttern zu erklären.

[198] Lewy, Oracles[2] 82, der hier den Aion dem Nous nachordnet und sich damit selbst widerspricht, da er den Aion auf S. 100 den Ideen voranstellt, kann ich nicht zustimmen, zumindest dann nicht, wenn man, wie es auch Lewy tut, den Interpretationen späterer Neuplatoniker folgt.

mentatio herausgearbeitet werden konnte (s. o. Abschnitt III.1.3 zu Iamb., In Alc. Frg. 4).

Wie das Licht ist damit der Aion der Chaldäer für Proklos das ontologische Band, das als hervorgehende Dynamis zwischen erstem Prinzip und dem Nachfolgenden vermittelt und innerhalb der Hypostase selbst Einheit und Struktur verleiht. Genauso ist das Licht bei Plotin funktionalisiert: Es verbindet das Eine und den Nous und realisiert als δεσμός-δύναμις zugleich die ontologisch-epistemische Entwicklung vom Proto-Nous zum Nous in seiner spezifischen Einheit. Zugleich ist aber, mit Blick auf die spätere Untersuchung in Abschnitt III.4, im Blick zu behalten, daß diese Dynamis immer auch umwendet, d. h. auch, daß sie das Niedrigere zum Höheren zurückführt oder mit ihm verbindet, so daß sich eine kreisförmig geschlossene metaphysische Struktur ergibt.

Aufbauend auf dieser Interpretation des Aion werde ich im folgenden die Funktionsanalogie zwischen Hekate und Licht untersuchen, die meiner Ansicht nach die Darstellung der Göttin bei Psellos begründet und die weiterhin dazu dienen soll, meine Interpretation von Position und Funktion des Lichtes als Dynamis bei Iamblich zu sichern.

Zunächst ist eine grundsätzliche Ähnlichkeit der Funktion von Aion und Weltseele im Mittelplatonismus festzustellen.[199] Außerdem gilt, daß auch die Göttin Hekate und die Weltseele einander stark angenähert werden.[200] Da der Aion als mittlerer Aspekt einer triadisch sich entfaltenden Hypostase interpretiert wurde, ist zu zeigen, daß auch Hekate als mittlerer Aspekt der Weltseele fungieren kann, der dann aufgrund seiner für die gesamte Hypostase charakteristischen Funktion der gesamten Hypostase seinen mythologischen Namen

---

[199] Auf diese Tatsache weist Lewy, Oracles[2] 403 hin. Im sogenannten *Corpus Hermeticum* werden Aion und Weltseele sogar miteinander gleichgesetzt.

[200] Zur Annäherung bzw. Gleichsetzung von Hekate und Weltseele siehe Lewy, Oracles[2] 83–98 u. 361–364 und Johnston, Hekate 49–75, sowie ihre Differenzierung der Nuancen dieser Gleichsetzung auf S. 153 Anm. 1. Van den Berg, Hymns 252–256 widerspricht dieser bisher in der Forschung vollzogenen Gleichsetzung, da er nach Prokl., In Tim. II, 290, 5 die Weltseele für eine innerweltliche Wesenheit hält, Hekate aber – als Ursprung der Seele – über ihr stehen muß. Unbeachtet bleibt bei ihm jedoch die Möglichkeit, daß Hekate unabhängig vom proklischen Hymnos als mittlerer Aspekt der Weltseele angesehen werden kann, so daß sie den Energeia-Aspekt der Weltseele immer noch hervorzubringen vermag, ohne sogleich über der gesamten Weltseele zu stehen. Außerdem scheint er nicht zu beachten, daß Hekate in unmittelbarer Nachbarschaft zum Hades als Materie strukturierend auf sie einwirkt. Genau das aber zeichnet die Weltseele in Position und Funktion aus. Bezeichnend ist van den Bergs zusammenfassende Betrachtung, in der er Hekate als „mediating force" bezeichnet (Hymns 258). Daher stehe ich auch seinen Ausführungen zur Position der Hekate in Becoming like God 194 f. kritisch gegenüber.

leiht.[201] Damit ist zugleich die Frage beantwortet, *warum* Psellos in seiner Darstellung des Systems der Chaldäer Hekate innerhalb der Kosmagoi die mittlere Position zuweist, denn wenn bereits die Chaldäischen Orakel selbst oder zumindest deren neuplatonische Ausleger, auf denen Psellos aufbaut, der Hekate diese Position geben, ist anzunehmen, daß Psellos sie unverändert übernommen hat.

Bisher konnte die Rolle der Hekate bei Psellos als innerhalb der Kosmagoi vermittelnde Dynamis bestimmt werden, die ich wiederum mit dem mittleren Aspekt des Demiurgischen bei Iamblich in Verbindung setzte. Die Berührungspunkte auch dieser ontologischen Figur mit der Weltseele legen es nahe, daß Psellos' Darstellung der Kosmagoi ebenfalls die triadische Struktur der Weltseele der Neuplatoniker widerspiegelt, die diese ausgehend vom *Timaios* vielleicht schon in den Texten der Chaldäer zu finden glaubten. Erst vor dieser Annahmen-Reihung wird einsichtig, wie Psellos chaldäische Ansichten, die die Weltseele zu betreffen scheinen, auf seine Systematik überträgt.

III.3.2 Die drei κοσμαγοί des Psellos als Binnenaspekte der Weltseele in ihrer Wirkung auf die Materie

In den erhaltenen Orakeltexten selbst jedoch ist explizit von einer triadisch strukturierten Weltseele nirgendwo die Rede. Es ist allerdings zu beachten, daß der Trias in den Orakeln eine überragende Bedeutung zukommt und daß die Weltseele bereits in Platons *Timaios* drei Aspekte aufweist, die der Demiurg in ihrem Verhältnis zueinander mathematisch bestimmt und zusammenfügt: die Natur des Selben, die des Verschiedenen und ein Mittleres.[202] Diese triadische Struktur rezipiert zumindest Proklos in In Tim. III, 126, 3–5 und 254. Besonders deutlich wird die Weltseele nach dem Ousia-Dynamis-Energeia-Schema in In Tim. II, 126, 30–31: ἐπειδὴ τοίνυν τριπλῆν μὲν ἐξ ἀρχῆς εὕρομεν τὴν ψυχήν, ἔχουσαν οὐσίαν δύναμιν ἐνέργειαν [...] binnendifferenziert, wobei Proklos von dieser Struktur ausgehend noch weitere Untergliederungen vornimmt.[203] Ich gehe daher bei der nun folgenden Interpretation von der Vorstellung einer ontologischen Entfaltungsbewegung aus, die ihren

---

[201] „Hekate" als Bezeichnung der gesamten Weltseele wäre damit eine Synekdoche.

[202] Siehe Tim. 34 c–35 b.

[203] Auch Plotin scheint z. B. in I, 8, 14, 34–35 von einer triadisch binnendifferenzierten Seele zu sprechen, s. o. Abschnitt II.2.3 zu I, 8, 14, 34–43: eine Seele besitzt „Ursprung, Mittleres und Äußerstes". Zur triadischen Struktur der Weltseele vgl. auch Gersh, From Iamblichus to Eriugena 133 Anm. 41. Vgl. auch II, 9, 2, 4–6.

sprachlichen Ausdruck in einer Dreiergliederung findet.[204] Nach den bisherigen Überlegungen scheint es mir zudem möglich zu sein, eine derartige triadische Struktur für die Weltseele aus den erhaltenen Texten der Chaldäischen Orakel selbst abzuleiten, besonders da Johnston zuzustimmen ist, die feststellt, daß der Prozeß der Vermittlung der Ideen an die Materie nach der Vorstellung der Vertreter der chaldäischen Lehre dreier Funktionsaspekte bedarf:

> Realization that the complete materialization of the Ideas in the Hylic World requires three entities in the Chaldaean doctrine – an emitter, a transmitter and a final, receptive 'moulder' is important for understanding a series of other fragments, which discussed triads.[205]

Allgemein entspricht es dem Zeitgeist, Wesenheiten oder Hypostasen mit einer triadischen Binnenstruktur zu versehen, wie auch Frg. 27, Majercik der Chaldäischen Orakel zum Ausdruck bringt:

> παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς, ἧς μονὰς ἄρχει.
>
> Denn in jeder Ordnung scheint eine Trias, über die / in der eine Monas herrscht."[206]

Da, wie Cremer bemerkt (s. o. die entspr. Anm.), bereits die chaldäische Triade von πατήρ – δύναμις – νοῦς mit dem Ousia-Dynamis-Energeia-Schema von den Verfassern der Orakeltexte und philosophischer Schriften in Verbindung gebracht wurde, liegt es in der Tat nahe, die Binnenstruktur der Weltseele nach diesem Schema zu erklären und den Vermittlungsprozeß der noetischen Ideen an die Materie, dessen Trägerin die Weltseele ist, auf die drei Aspekte des Schemas zu verteilen. Im Zuge der bisherigen Interpretation des Psellos-Textes (oben Abschnitt III.2.2) wurden die Analogisierungen zwischen Einmalig-Jenseitigem und Ousia-Monade, zwischen Hekate und Dy-

---

[204] Lewy, Oracles[2] 106–109 und bes. Anm. 168 und 174 zeigen, daß die Chaldäischen Orakel das Triaden-Schema universell gebrauchten und auch als dynamisches Verhältnis eines Auseinander-Hervorgehens verstanden.

[205] Johnston, Hekate 54. Im Gegensatz zu Johnston nehme ich nicht drei verschiedene Gott- oder Wesenheiten an, die zusammen eine Wirkung erzielen, sondern drei Funktionsaspekte *einer* Entität. Lewy, Oracles[2] 356 spricht vergleichbar von zumindest zwei Aspekten *einer* Weltseele.

[206] Siehe Johnston, Hekate 54. Dabei wird sogar Hekate selbst noch dreifach unterteilt: s. Johnston, Hekate 158 und Lewy, Oracles[2] 95 Anm. 119. Ich vermute, daß Hekate in diesem Fall als ganze Weltseele verstanden wurde, also daß das in der Dichtung nicht unübliche Stilmittel der Synekdoche vorliegt – die Verwendung einer derartigen Form uneigentlichen Sprechens in einem Hymnos ist durchaus legitim. Zur Trias als Strukturprinzip bei Proklos siehe Beierwaltes, Proklos 24–164; Gersh, Kinesis 19–26 und 53–58 sowie Rosan, Proclus 97–98.

namis[207] und zwischen Doppelt-Jenseitigem und Energeia bereits vorgenommen. Aufbauend darauf ist nun zu zeigen, welche Aufgabe Hekate als Licht-Dynamis in diesem Verhältnis im Kontext einer Auslegung der Chaldäischen Orakel übernimmt.

Die Analyse des Psellos-Textes ergab, daß Hekate als Dynamis eine Wirkung hervorbringt, nämlich den Doppelt-Jenseitigen, der so die Wirkung der Weltseele in ihrer *Gesamt*funktion als Vermittlerin zwischen Intelligiblem und Stofflichem darstellt.[208] Nach Psellos, *Hypotyposis* 74, 19–20 „prägt der Doppelt-Jenseitige der [Welt-] Ordnung den Stempel der Formen auf". Dies korrespondiert gut mit der Wirkung der Weltseele auf den stofflichen Kosmos, die traditionsgemäß nach dem platonischen *Timaios,* der für den Mittel- und Neuplatonismus hinsichtlich der Entstehung der stofflichen Welt bestimmend war, als ein Prägen und Formen veranschaulicht wird. Aus dieser Wirkung läßt sich folgern, daß das, was zwischen Ousia-Monade (und damit dem Einmalig-Jenseitigen) und der Energeia, also dem Doppelt-Jenseitigen vermittelt wird, die Ideen (τὰ νοητά) sind, die schließlich die Wirkung besitzen, die Materie zu gestalten und zu strukturieren. Wenn Hekate als Dynamis zwischen Ousia-Monade und Materie steht, muß ihr eine diesem Prozeß spezifische vermittelnde Funktion zukommen, die zugleich mit der metaphysischen Funktion des Lichtes wie sie bisher erarbeitet wurde kompatibel sein muß, da sonst Psellos' Kombination wenig sinnvoll und lediglich als oberflächliche Mythologisierung erscheint.

Im nächsten Schritt werde ich daher versuchen, eine derartige mittlere Position der Hekate aus Texten der Chaldäischen Orakel abzuleiten. Im Anschluß daran ist ihre spezifische Funktion in diesem Vermittlungsprozeß von Ideen näher zu bestimmen. Dabei werden beide Schritte immer unter Berücksichtigung der in ihnen zur Anwendung gelangenden Lichtmetaphysik vollzogen, was jedoch zugleich bedeutet, daß es auch jetzt nicht primär darum gehen kann, die Intention der Verfasser der Orakel festzustellen, sondern zu zeigen, welche Texte die Neuplatoniker dazu gebracht haben könnten, Hekate eine derartige metaphysische Funktion zuzuschreiben.[209]

---

[207] In seiner Analyse der Darstellung des Heiligen Geistes in den Hymnen des Synesios führt Theiler weitere Textstellen an, in denen Hekate / Rhea als Dynamis und als mittlere charakterisiert wird, ohne diese jedoch eingehender zu interpretieren (Theiler, Hymnen 266–267).

[208] Zu dieser Funktion der Weltseele im Mittelplatonismus siehe Lewy, Oracles[2] 353–357 und Johnston, Hekate 17 u. ö.

[209] Johnston, Hekate 51–59 hat diese vermittelnde Funktion detailliert und überzeugend herausgearbeitet. Meine Interpretation schließt sich eng an die von ihr erzielten Ergebnisse an, die auch die doppelte Eingebundenheit der Hekate und die damit verbundene Gebärmutter-Metaphorik gut zur Darstellung bringen und sie mit ihrer Rolle als „Band" in Verbindung

Fragment 35, Majercik der Chaldäischen Orakel beschreibt offenbar Stellung und Funktion der Göttin in dieser Entwicklung (Damaskios' einleitende Bemerkungen werden nicht mitübersetzt):

> τοῦδε γὰρ ἐκθρῴσκουσιν ἀμείλικτοί τε κεραυνοὶ // καὶ πρηστηροδόχοι κόλποι παμφεγγέος αὐγῆς // πατρογενοῦς Ἑκάτης καὶ ὑπεζωκὸς πυρὸς ἄνθος // ἠδὲ κραταιὸν πνεῦμα πόλων πυρίων ἐπέκεινα.
>
> Denn ungemindert[210] brechen die Blitze aus ihm hervor und der Blitze aufnehmende Mutterschoß des allscheinenden Lichtes der vatergezeugten Hekate und die gürtende Blüte (ὑπεζωκός) des Feuers und der machtvolle Hauch jenseits der feurigen Himmelssphären. (Frg. 35, Majercik)[211]

Wie der Aion in Fragment 49 so wird auch Hekate in diesem Orakeltext sowohl in ihrer Abhängigkeit von einem höheren Aspekt als auch grundsätzlich ihrer Funktion nach bestimmt. Dabei drückt das Adjektiv πατρογενής die ontologische Abhängigkeit aus,[212] während die Wendung πρηστηροδόχοι κόλποι ihre Funktion umschreibt, die zunächst darin besteht, die als Blitze[213] veranschaulichten Ideen zu empfangen und aufzunehmen. Darin jedoch erschöpft sich ihr Wirken nicht, wie Frg. 56, Majercik zeigt (mit der Einleitung des Proklos):

> περὶ δὲ τῆς ζῳογόνου πηγῆς Ῥέας, ἐξ ἧς πᾶσα ζωὴ θεία τε καὶ νοερὰ καὶ ψυχικὴ καὶ ἐγκόσμιος ἀπογεννᾶται, οὕτως φασὶν τὰ λόγια· "Ῥείη τοι νοερῶν μακάρων πηγή τε ῥοή τε· // πάντων γὰρ πρώτη δυνάμει κόλποισιν ἀφράστοις // δεξαμένη γενεὴν ἐπὶ πᾶν προχέει τροχάουσαν."
>
> Über Rhea aber, die lebenzeugende Quelle, aus der alles göttliche Leben und alles geisthafte und alles seelische und alles innerweltliche [Leben] hervorgebracht wird, sprechen die Orakel so: „Rhea ist Quelle und Strom der seligen Geisthaften, denn nachdem sie, durch [ihre] Kraft erste von allen, deren Gattung (γενεή) in ihrem unsagbaren Mut-

---

setzen. Ihre Darstellungen sind durch die Einbeziehung des Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas zu ergänzen und hinsichtlich der Funktion des Lichtes anzuwenden.

[210] ἀμείλικτοι weist in diesem Kontext meiner Ansicht nach bereits auf die notwendige Vermittlungsleistung der Hekate hin. Das Adjektiv ist nur auf κεραυνοί zu beziehen. Weitere Interpretationen des Fragments bei Majercik, Oracles 155 und Lewy, Oracles[2] 118–119.

[211] Zur Begrifflichkeit des Fragments siehe Majercik, Oracles 155–156 zu Frg. 35: Alle Begriffe betreffen Aspekte der Struktur und des Wirkens der Weltseele.

[212] Vgl. πατρογενοῦς Ἑκάτης aus Frg. 35 mit Aion als πατρογενὲς φάος in der Einleitung des Proklos zu Frg. 49; Majercik, Oracles 156 weist auf diese Analogie hin. Auf der allgemeinen metaphysischen Ebene des Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas heißt es entsprechend: μέση γὰρ ἡ δύναμίς ἐστι τῆς τε οὐσίας καὶ τῆς ἐνεργείας, προβαλλομένη μὲν ἀπὸ τῆς οὐσίας, ἀπογεννῶσα δὲ τὴν ἐνέργειαν. (Iamblich, In Alc. Frg. 4, Dillon).

[213] Siehe Lewy, Oracles[2] 121 und 430 Anm. 109 d und öfter; außerdem Majercik, Oracles 155 zu Frg. 35 und 157 zu Frg. 37.

> terschoß empfangen hat, läßt sie sie hervorströmen auf alles, in dem [die Gattung] ihre Kreisbahn zieht." (Frg. 56, Majercik)

Betont wird in diesem Fragment die doppelte Eingebundenheit der Rhea / Hekate[214], die auf diese Weise zwischen verschiedenen Aspekten vermittelt, so daß die Beschreibung aus Fragment 35 ergänzt werden kann. Hekate empfängt nicht nur (δεξαμένη)[215], sondern sie empfängt und läßt im Anschluß daran weiterströmen (προχέει) und wirkt in dieser Form auf alles Folgende.[216] Ausgehend von dieser Vorstellung interpretiert Proklos in In Tim. II, 130, 23–28 (= Frg. 189, Majercik) das der Hekate ebenfalls zukommende Epitheton „von doppeltem Antlitz" (ἀμφιπρόσωπος):

> ἀμφιφαὴς καὶ "ἀμφιπρόσωπος" οὖσα ... ὑποδεχομένη δὲ τοῖς ἑαυτῆς κόλποις τὰς ἀπὸ τῶν νοητῶν προόδους ... προϊεμένη δὲ καὶ αὐτὴ τοὺς ὀχετοὺς τῆς σωματοειδοῦς ζωῆς καὶ συνέχουσα τὸ κέντρον τῆς προόδου τῶν ὄντων ἁπάντων ἐν ἑαυτῇ.
>
> Und sie ist „allsichtbar"[217] und „von doppeltem Antlitz", da sie in ihrem Mutterschoß die von den Geistigen ausgehenden Hervorgänge aufnimmt [...] und sie [diese als] die Kanäle körpergestaltigen / körperhaften Lebens entsendet und [so] das Zentrum des Hervorgangs aller Seienden in sich selbst konzentriert. (Frg. 189, Majercik)

Hekate wirkt also doppelt: Zum einen vermittelnd und damit zusammenfassend, zum anderen – mit der ersten Funktion wesentlich verbunden – strukturierend im Sinne von ausdifferenzierend, ebenso wie der Aion etwas aufnahm (δρεψάμενος) und es dann in strukturierender Wirkung weitergab: ⟨φῶς⟩ ἐνδιδόναι.[218] Diese Analogie erhärtet die Vermutung, daß Hekate als ontologisches Band fungiert, das, wie Frg. 31, Majercik schreibt, aus den zwei äußeren Aspekten der ersten Triade herausfließt. Allerdings ist diese „erste Triade" nicht wirklich die erste, sondern der Bereich, in dem die noetischen Ideen

---

[214] Zur Identifikation von Rhea und Hekate siehe Lewy, Oracles[2] 84 Anm. 66 und Majercik, Oracles 165 und van den Berg, Hymns 256–257, der zwar zwischen beiden Göttinnen unterscheidet, sie aber eng miteinander verbunden sieht.

[215] Vgl. damit die bekannte Metapher des Füllens z. B. in Frg. 32, Majercik: τὸν ζωογόνον πληροῦσ' Ἑκάτης [...] κόλπον.

[216] Vgl. die Funktion der Weltseele bei Plotin, die als Vermittlerin ebenfalls von oben empfängt und nach unten weitergibt; s. o. Abschnitt II.2.2 zu IV, 8, 7, 1–12. Auch in ihrer wesentlichen ontologischen Funktion entspricht damit die Göttin Hekate der plotinischen Weltseele.

[217] Das Adjektiv ἀμφιφαής wird auch dem Licht zugeschrieben, siehe LSJ 95 s. v.

[218] Die Vorstellung dieser doppelten Funktionalisierung scheint in neuplatonisch geprägten Systemen auch religiöser Herkunft verbreitet gewesen zu sein, wie sich auch durch Theiler, Hymnen 283 belegen läßt: Ῥέα πληρουμένη [...] πληροῦσα (Zitat aus Theol. Plat. V, 11, 36, 17–19).

„gemessen" d. h. strukturiert und weiter differenziert werden.[219] Diese Strukturierungs- und Differenzierungsleistung war im höheren Bereich die Funktion des Lichtes der Wahrheit, wie sie z. B. Proklos in In Tim. II, 16, 17–18 (s. o. Abschnitt III.3) beschreibt: τὸ τῆς ἀληθείας φῶς, ὃ δὴ πρώτιστος δεσμός ἐστι, dessen Wirkung wie gezeigt darin liegt, daß alles einen Zusammenhang bildet und Struktur erhält.[220] Ich vermute daher, daß das Wirken der Göttin dem des noetischen Lichtes, das Proklos beschreibt, vergleichbar ist und ihm analog charakterisiert wird. Das bedeutet, daß Hekates Wirken beschrieben wird wie das Wirken von Licht. Und tatsächlich entspricht die Universalität der Hekate als Dynamis-Band der überräumlichen Wirkung des Lichtes in dem, auf das oder in dem es wirkt. Dem πανταχοῦ ὁμοῦ des Lichtes, das sich in dessen Natur als Dynamis begründet, entspricht das Epitheton ἀμφιφαής der Hekate, das metaphysisch ebenfalls durch ihre Natur als Dynamis erklärt werden kann.[221]

Wie das Licht bei Plotin den gesamten Körper zusammenhält und ihm so Gestalt und Dauer verleiht,[222] so wird auch Hekate, die (wenn auch vermittelt) auf die Welt wirkt und vorher den noetischen Ideen weitere Gestalt verleiht, in Frg. 30, Majercik als μήτρα συνέχουσα τά πάντα beschrieben. Hinsichtlich der in diesem Wirken implizierten Universalität und All-Gegenwart im Sinne des von Plotin bekannten παρεῖναι korrespondieren Aion und Hekate ebenfalls, denn vom Aion als πατρογενὲς φάος, das zugleich ἑνοποιὸν φῶς ist, sagt Proklos in In Tim. III, 14, 4, daß es auf alle hinscheine (πᾶσιν ἐπιλάμπει; = Einleitung zu Frg. 14 der Orakel). Es zeigt sich, daß das Licht auch bei den Neuplatonikern nach Plotin implizit seine wesentliche Eigenschaft der Überräumlichkeit beibehält, die in seinem Charakter als Kraft begründet ist und die erst dessen Universalität und All-Gegenwart ermöglicht. Dies wiederum macht es universell verwendbar, wenn es darum geht, das Wirken intelligibler Wesenheiten zu erläutern. So lassen sich viele Eigenschaften der

---

[219] So zumindest nach der Interpretation von Johnston, Hekate 57, der ich mich anschließe und die ich im folgenden eingehender begründen werde.

[220] δι' ἣν im Text von Proklos bezieht sich natürlich nicht auf τὸ φῶς, auch wenn meine Interpretation das nahelegen könnte, sondern auf τὴν πηγὴν ἁπάσης ἑνώσεως. Diese Quelle der Einheit allerdings erzielt ihre Wirkung nur vermittels des Lichtes, das als Dynamis den wirkenden Aspekt dieser Quelle ausmacht, wie die Idee des Guten im Sonnengleichnis nur vermittels der Wahrheit und des Seienden als ihren Dynameis wirkt, die dem Licht *per analogiam* verglichen werden.

[221] In diesem Zusammenhang ist auch Frg. 35, Majercik zu erwähnen, wo es heißt: παμφεγγέος αὐγῆς [...] Ἑκάτης. Das Adjektiv könnte ebenfalls auf den πανταχοῦ-Aspekt der Licht-Kraft hinweisen.

[222] Plotin IV, 3, 20, 50–51 in Kombination mit IV, 3, 22, 3 ff.; s. o. Abschnitt II.2.2.2.

neuplatonischen „Götter" als implizite Lichtmetaphysik verstehen, wobei oft nur einzelne Begriffe auf dieses zugrunde liegende Modell verweisen.

Sowohl die Positionierung der empfangenden und weiterleitenden Hekate als δεσμός-δύναμις, als auch die Wirkung, die sie als Dynamis erzielt, nämlich Vermittlung und zunehmende Ausdifferenzierung, als auch die universelle Reichweite ihres Wirkens und ihre All-Gegenwart, die alle bisher durch die Metapher des Lichtes beschrieben bzw. am Modell des Lichtes erarbeitet wurden, ließen vielleicht die späteren neuplatonischen Deuter der Chaldäischen Orakel ebenfalls zu diesem Modell greifen, um die Rolle der Hekate nach Funktion und Wirkung zu deuten. Wie die Paragraphen 80 und 81 der *Elementatio Theologica* des Proklos zeigen (s. o. Abschnitt III.1.3), bildet dabei weiterhin die einheitliche Konzeption von Dynamis und Licht das metaphysische Grundgerüst für diese Deutung, denn dort wird im Rahmen eines allgemeinen triadischen Ursächlichkeits- und Wirkverhältnisses die Dynamis als mittlere in ihrem Wirken als lichthaft, als ἔλλαμψις, begriffen. Aus eben diesen Gründen kann auch der mittlere Aspekt der Struktur, die Proklos in *In Timaeum* I, 308, 18–309, 6 als die des Iamblich vorstellt, nach dem Modell des Lichtes interpretiert werden, an dem sich die Eigenschaften dieses Aspektes quasi ablesen lassen. Denn auch für diesen Aspekt gilt, daß er verbindet (συνάγωγον), erfüllt und strukturiert[223] (συμπλήρωσιν und ἀποπληρωτικόν) und universell und überall verbreitet und wirksam ist (τὸ προϊὸν πάντη). Jede Eigenschaft einzeln für sich genommen wäre nicht besonders aussagekräftig, alle drei zusammen weisen jedoch deutlich auf das Modell hin, das dieser Beschreibung als Grundlage diente: Es ist das Licht in seiner traditionellen Eigenschaft als Dynamis.

Aufgrund der funktionellen Überschneidungen dieses Aspekts mit der Hekate-Gestalt der Chaldäischen Orakel in der Interpretation der Neuplatoniker wird die Zuschreibung dieses Bereichs zur Hekate, die Psellos vornimmt, einsichtig. Da der Darstellung des mit Hekate gleichgesetzten Abschnitts das Lichtmodell zugrundeliegt, kann Psellos leicht die mythologische Vorgabe der lichtbringenden Hekate übernehmen und widerspruchsfrei in das metaphysische System integrieren: So wird Hekate in dieser Position zur Göttin, „die alles mit geisthaftem Licht und Leben erfüllt". Diese Formulierung erweist sich mithin zunächst als Ineinander traditioneller Mythologie, chaldäischer Anschauungen und neuplatonischer Licht- und Kraftmetaphysik. Diese unterschiedlichen Elemente werden letztlich erst vor der Vorstellung

[223] Zur Verbindung von „Erfüllen" und „Strukturieren" s. o. Abschnitt II.2.2.2 zu IV, 2, 2, 42–48.

der Hekate als lichthafte δύναμις-δεσμός, die auf dem Ousia-Dynamis-Energeia-Schema fußt, miteinander kompatibel.

Im folgenden ist das strukturierende und differenzierende Wirken der Hekate näher zu untersuchen, das neben dem Vermitteln ein wesentliches Moment der Entsprechung zwischen Göttin, Licht und Kraft ausmacht und das über die Gebärmutter-Metaphorik nicht gedeckt ist, da diese nur die Vermittlerfunktion illustriert.

Wie Johnston überzeugend darlegt,[224] besteht die vermittelnde Funktion der Hekate auch darin, die primären Ideen, die sie vom väterlichen Nous empfängt, weitergehend zu differenzieren und zu gestalten. Erst die Ideen, die diese Stufe ontologischer Entfaltung zur Vielheit hin passiert haben, wirken formgebend auf die stoffliche Welt ein.[225] Es stellt sich die Frage, mit welchen Vorstellungen und Darstellungsmitteln diese Ideenausdifferenzierung in den Orakeln ausgedrückt worden sein könnte. Nimmt man einen Hinweis aus Frg. 56, Majercik auf, läßt sich bereits eine Antwort auf die Frage geben, was die Göttin empfängt und wie sie darauf wirkt. Fragment 56 sagt, sie empfange die γενεή der Geisthaften. Der Begriff γενεή enthält einen impliziten Hinweis auf logische Sachverhalte, denn er kann die Bedeutung „Gattung" besitzen.[226] Von den Gattungen, die er als γένη bezeichnet, sagt wiederum Aristoteles: „Die Gattungen aber teilen sich / werden geteilt in mehrere verschiedene Arten."[227] Auf die Chaldäischen Orakel übertragen könnte dieser Hinweis möglicherweise bedeuten, daß über den geisthaften Ideen (den νοερά) als den Arten die geistigen und primären Ideen (die νοητά) als deren Gattungen stehen, aus denen die geisthaften Ideen wie aus einer Familie (γενεή) hervorgehen. Hekate dient dabei als Kraft, die diesen Prozeß wirkt. Denn wie Frg. 31 schildert, fungiert Hekate als Band derjenigen Triade, in der die Noeta gemessen werden.

---

[224] Johnston, Hekate 51 und 57–59. Johnstons Ergebnisse werden von mir ergänzt und lichtmetaphysisch fundiert.

[225] Siehe Johnston, Hekate 57–59 und Lewy, Oracles[2] 111–117. Lewy verbindet auf den S. 317–320 seiner Monographie die Unterscheidung zwischen ursprünglichen und differenzierten Ideen mit der Verdoppelung des Geistes in Einmal-Jenseitigen und Doppelt-Jenseitigen. Dabei weist er auf Numenios als mögliches Vorbild hin, der aber von den Verfassern der Chaldäischen Orakel in wesentlichen Punkten modifiziert wurde. Die von Psellos vorgenommene Gleichsetzung und Einstufung dieser ontologischen Größen mit den Kosmagoi bleibt allerdings ungeklärt. Möglicherweise liegt eine Art Kontamination vor, in der Psellos die Darstellung der iamblichischen Systematik bei Proklos *irgendwie* mit den Inhalten der Orakel und deren neuplatonischer Auslegung verschmolz. Welches Vorbild er dafür gehabt und welches Ziel er damit verfolgen könnte, bleibt jedoch unklar.

[226] Siehe LSJ 342 s. v. γενεά I 4.

[227] *Metaphysik* 1059 b36: τὰ γένη εἰς εἴδη πλείω καὶ διαφέροντα διαιρεῖται.

Es scheint, als schildere auch Frg. 37, Majercik diesen Prozeß, in dem deutlich zwischen zwei verschiedenen Arten von Ideen unterschieden wird:

> νοῦς πατρὸς ἐρροίζησε νοήσας ἀκμάδι βουλῇ // παμμόρφους ἰδέας, πηγῆς δὲ μιᾶς ἄπο πᾶσαι // ἐξέθορον· πατρόθεν γὰρ ἔην βουλή τε τέλος τε. // ἀλλ' ἐμερίσθησαν νοερῷ πυρὶ μοιρηθεῖσαι // εἰς ἄλλας νοεράς· κόσμῳ γὰρ ἄναξ πολυμόρφῳ // προὔθηκεν νοερὸν τύπον ἄφθιτον, οὗ κατ' ἄκοσμον // ἴχνος ἑπειγόμενος μορφῆς μέτα κόσμος ἐφάνθη // παντοίαις ἰδέαις κεχαραγμένος· ὧν μία πηγή, // ἐξ ἧς ῥοιζοῦνται μεμερισμέναι ἄλλαι ἄπλατοι // ῥηγνύμεναι κόσμου περὶ σώμασιν.
>
> Der Verstand des Vaters, als er in seinem kraftvollen Willen gedacht hatte, ließ ganzgestaltige Ideen hervorschwirren. Diese sprangen alle aus einer Quelle hervor; denn vom Vater kamen Wille und Vollendung. Diese [Ideen] teilten sich, nachdem sie durch das geisthafte Feuer geschieden worden waren, in andere geisthafte [Ideen]. Denn der Herrscher setzte dem vielgestaltigen Kosmos eine geisthafte unvergängliche Form voran, auf deren ungeordneter Spur eilend der Kosmos in seiner Form sichtbar wurde, nachdem er durch mannigfache Ideen geprägt worden war. Diese [Ideen] haben eine Quelle, aus der sie als andere, gewaltige und geteilte Ideen hervorschwirren, die sich an den Körpern der Welt brechen. (Frg. 37, Majercik)

Den Ideen des νοῦς πατρὸς als den πάμμορφοι stehen die vielfältigen, ausdifferenzierten (μεμερισμέναι, V. 10) Ideen, die Resultat des Wirkens der Hekate sind, gegenüber.[228] Um diese Unterscheidung besser zu verstehen, liefert das Adjektiv πάμμορφος einige Hinweise. πάμμορφος ist selten und kann in zwei Kontexte eingebunden werden, die einander ergänzen. Zunächst erinnert es an die Beschreibung der „dritten Art" in Platons *Timaios,* die als aufnehmendes Prinzip in der Lage sein muß, jede nur erdenkliche Gestalt – allerdings lediglich vorübergehend – anzunehmen. So erwiese sich das chaldäische πάμμορφος als Kombination aus ἄμορφον und πανδεχές des platonischen aufnehmenden Prinzips und würde damit darauf hinweisen, daß die so beschriebenen Ideen noch weitergehend zu strukturieren sind. Außerdem wendet Iam-

[228] Dabei gehe ich davon aus, daß ὧν μία πηγή in V. 9 Hekate bezeichnet und von der Quelle in V. 2 – πηγῆς [...] μιᾶς zu unterscheiden ist, wofür neben inhaltlichen auch ein stilistischer Grund spricht: die chiastische Wortstellung, die die Quellen miteinander kontrastiert. Hekate kann in den Chaldäischen Orakeln durchaus als Quelle verstanden werden, vgl. Frg. 34, Majercik und Majercik, Oracles 153 zu Frg. 30 und Frg. 56 V. 1, Majercik, wo Rhea als Quelle beschrieben wird. Johnston, Hekate 104–105 dagegen nimmt an, daß auch mit der zweiten Quelle der väterliche Nous gemeint ist, übersieht aber, daß die zweite Quelle eine andere Art der Ideen hervorbringt als die erste. Gersh nimmt ebenfalls eine differenzierte Ideenstruktur im späteren Neuplatonismus an und verbindet die Ideen mit den Konzepten von ἀμέθεκτος und μετεχόμενος, so daß ein Unterschied zwischen rein transzendenten und immanenten Ideen besteht. Das liegt nahe an der von mir vorgeschlagenen Interpretation, die allerdings das Unpartizipierte und das Partizipierte mit den Aspekten von οὐσία und δύναμις gleichsetzt, die wiederum der „Ort" verschiedener Ideen sein können. (From Iamblichus to Eriugena 90–91; vgl. auch 100–101 mit Anm. 96).

blich das Adjektiv in der *Theologoumena Arithmetica* Kap. 7, 7, 11 (ed. de Falco) an, um das Wesen der Eins zu beschreiben, das er mit πάμμορφος Πρώτευς vergleicht, der die Gestalten aller Dinge umfaßt (περιέχοντα, Z. 12), wie die Eins-Monade Teiler jeder Zahl ist. Das verbindende Moment zwischen diesen beiden Verwendungen des Begriffs liegt in der durch ihn zum Ausdruck gebrachten Flüchtigkeit. Proteus besticht dadurch, daß er im Kampf mit Menelaos beständig seine Gestalt wechselt, wie es die „dritte Art" Platons ebenfalls tut. Daher verwundert es nicht, daß Proteus, auf den πάμμορφος im Orakeltext hinweisen könnte, mit der Materie gleichgesetzt wurde, bzw. er der Materie, die es zu gestalten gilt, als Gott zur Seite gestellt wird,[229] wie es der 25. orphische Hymnos verdeutlicht (Vv. 1–3):

> Πρωτέα [...] // [...] πάσης φύσεως ἀρχὰς ὃς ἔφηνεν // ὕλην ἀλλάσσων ἱερὴν ἰδέαις πολυμόρφοις.

πάμμορφος kann also durchaus so verstanden werden, daß es eine Notwendigkeit zu weitergehender Strukturierung zum Ausdruck bringt,[230] die sich in der Unterscheidung von πάμμορφοι ἰδέαι und ἰδέαι μεμερισμέναι im Orakelfragment äußert.

Vers 5 des Fragments macht deutlich, wodurch diese Differenzierung bzw. Strukturierung bewirkt wird: ἀλλ' ἐμερίσθησαν νοερῷ πυρὶ μοιρηθεῖσαι. Es liegt nach den bisherigen Überlegungen zu Position und Funktion der Hekate nahe, unter dem noerischen Licht[231] die Göttin zu verstehen.[232] Daß die Orakel dem Licht explizit genau diese ausdifferenzierende, strukturgebende Wirkung zusprechen, zeigt Frg. 144, Majercik:

> ἐν τούτῳ (φωτὶ) γὰρ "... τὰ ἀτύπωτα τυποῦσθαί".
>
> [...] denn in diesem Licht „werden die Formlosen geformt".

Diese zugleich verbindende wie strukturverleihende Funktion läßt sich bis auf das Wirken von Licht und dem Seienden in Platons *Politeia* zurückverfolgen. Auch eine ähnliche Differenzierung der verschiedenen Arten von Ideen

---

[229] Siehe RE 45. Hlbbd. (= Bd. 23 / 1) Spalte 969 s. v. Proteus.

[230] Das Moment der „Flüchtigkeit" bzw. des Wechselhaften wird in diesem Zusammenhang unterdrückt, da es im Noetischen nicht auftauchen darf.

[231] Zur Identifikation von Feuer und Licht in den Chaldäischen Orakeln siehe Cremer, Orakel 106 Anm. 33 und S. 147 sowie Lewy, Oracles[2] 344 Anm. 125.

[232] Majercik, Oracles 157 interpretiert das νοερὸν πῦρ als „second intellect", also als den Aspekt, der eigentlich auf Hekate folgt. Damit übergeht sie aber gerade die Hekate, deren Funktion es ist, die noetischen Ideen weitergehend zu differenzieren, und berücksichtigt nicht die triadische Struktur, in die Hekate und „second intellect" eingebunden sind.

bei der Gestaltung des Stofflichen ist bereits bei Platon auszumachen. Im *Timaios* unterscheidet Platon die eigentlichen Ideen von den Ideen, die von der dritten Art aufgenommen werden und die direkt im sinnlichen Kosmos wirken. Diese zweite Art von Ideen umschreibt er als μιμήματα der eigentlichen Ideen (Tim. 51 b). Möglicherweise haben die Verfasser der Orakel diese Vorstellungen aufgegriffen und gleichsam in mythologisierte und versifizierte Metaphysik umgesetzt, die dann um so leichter von den folgenden Neuplatonikern gedeutet werden konnte, die damit auf „vertrautem Boden" gingen.[233] Vor diesem Hintergrund ist auch eine Formulierung in Frg. 50, Majercik zu verstehen. Hekate wird dort als μέσσον [...] κέντρον zwischen den beiden „Vätern"[234] charakterisiert. Zum einen weist μέσσον darauf hin, daß Hekate und Dynamis in verbindender Funktion miteinander gleichgesetzt werden können, zum anderen dient die in Ergänzung zu μέσσον eigentlich redundante Kennzeichnung als κέντρον dazu, der Funktion der Göttin zusätzliches Profil zu verleihen und sie als strukturierendes Wirken zu kennzeichnen. In *In Timaeum* II, 73, 23 weist Proklos nämlich dem κέντρον folgende Eigenschaft zu: τὸ γὰρ κέντρον ἑνοποιόν ἐστι καὶ συνεκτικὸν τῆς ὅλης σφαίρας. Genau diese Wirkung wiederum entspricht der des Lichtes in *In Timaeum* III, 14, 3–10 und II, 16, 15–24 (s. o. Abschnitt III.3), das als πρώτιστος δεσμός Zusammenhang und zunehmende Struktur gewährleistete. Wenn also Hekate als μέσσον κέντρον beschrieben wird, erhält sie zugleich alle Funktionen zugeschrieben, die auch dem Licht als Dynamis im Intelligiblen zugeschrieben werden, so daß sich erneut die enge Verbindung von Hekate und Licht im intelligiblen Entwicklungs- und Vermittlungsprozeß zeigt.[235]

Zugleich drängt sich eine Assoziation von Hekate mit Licht oder einer lichthaft vorgestellten Kraft auch dann auf, wenn man, unabhängig von einer möglichen Position der Hekate innerhalb der Binnenstruktur der Weltseele, einfach Hekate und Weltseele insgesamt gleichsetzt und das Verhältnis zwischen Weltseele und Materie betrachtet, wie es sich in den Chaldäischen Orakeln den neuplatonischen Kommentatoren zufolge darstellt.

---

[233] Eine gleichartige Ideendifferenzierung begegnet auch in Plotins Unterscheidung verschiedener „Arten" von Logoi in VI, 7, 6, 11–15, s. o. Abschnitt II.2.3.1 zu VI, 7, 6, 11–15.

[234] Unter der Bezeichnung „Väter" verstehe ich nach Majercik, Oracles 163 den ἅπαξ ἐπέκεινα und den δὶς ἐπέκεινα. Zu Hekate als κέντρον siehe auch Majercik, Oracles 204 zu Frg. 167. Majercik geht jedoch nicht darauf ein, daß mit diesem Begriff eine wesentliche ontologische Funktion bezeichnet werden kann.

[235] Vgl. dazu Majercik, Chaldean Triads 291 f., die eine Passage aus Prokl., Theol. Plat. zitiert, in der Rhea genau diese Funktionen in einer Mischung aus Metaphorik und ontolog. Sprache zugeschrieben werden.

III.3.3 Die Hekate – Weltseele als κλειδοῦχος[236]

Der Begriff κλειδοῦχος, Schlüsselbewahrerin, wird traditionell gebraucht, um Hekates religiös-kultische Rolle als Hüterin der Tore des Hades zu beschreiben, die sowohl Seelen in die Unterwelt hinein, als auch aus ihr heraus läßt.[237] Damit weist dieser Begriff zum einen auf die kultische Praxis hin, die möglicherweise hinter den Chaldäischen Orakeln steht und als Theurgie bezeichnet wird, zum anderen haben aber die Neuplatoniker diese Funktion der Göttin in ihrer Grenzstellung in den Bereich der Metaphysik übertragen. Bevor ich mich in Abschnitt III.4 der kultischen Praxis und dem Wechselverhältnis zwischen Kult bzw. Religion und Philosophie zuwende, möchte ich zuvor Hekates rein „theoretische" Funktion abschließend etwas näher anhand ihrer Rolle als κλειδοῦχος betrachten. Wie der Begriff κλειδοῦχος im Mythos den Grenzbereich zwischen Lebenden und Unterwelt markiert, so markiert er für die späteren Neuplatoniker den Bereich zwischen Intelligiblem und Stofflichem und läßt Hekate zu der Göttin werden, die über diesen Bereich wacht. Ihre ontologische Funktion in dieser Grenz- oder Mittelstellung verdeutlicht die Verbindung mit der neuplatonischen-neupythagoräischen Zahlenspekulation: die Zahl Zehn, die den Kosmos umfaßt und begrenzt, wird, weil sie ebenfalls einen Grenzbereich markiert, gleichfalls als κλειδοῦχος bezeichnet. Auf diese Weise erhält auch Hekate, traditionellerweise eine κλειδοῦχος, dieselbe Funktion: Die Begriffsentsprechung wird zur Funktionsanalogie.[238] Traditionell steht Hekate wie gezeigt an der Schwelle zum Hades. Der Hades wiederum wird in den Chaldäischen Orakeln als die Materie verstanden,[239] so daß bereits in den Chaldäischen Orakeln Hekate die Göttin ist, die in einem metaphysischen Kontext unmittelbar an die Materie grenzt und damit wie die Zehn zwischen Intelligiblem und Stofflichem steht.[240] Assoziiert man nun, wie die Chaldäischen Orakel es tun (s. o. Ab-

---

[236] Johnston, Hekate 39–48 untersucht ausführlich diese Rolle der Hekate. Besonders ist Punkt 3 ihres Fazits auf S. 47 hervorzuheben: "The word 'κλειδοῦχος' [...] expressed the power of number – specifically Ten and Four – to create boundary and organize chaotic matter by means of establishing limits." Johnstons Ergebnisse versuche ich im folgenden auf die Verbindung von Hekate und Kraftmetaphysik anzuwenden.

[237] Siehe Johnston, Hekate 47.

[238] Vgl. Johnston, Hekate 46. Außerdem Lewy, Oracles[2] 353 Anm. 153, wo Lewy als die drei Hauptcharakteristika der Weltseele nach Proklos, In Tim. II, 1, 14 μέση, ὅρος und πέρας anführt.

[239] Siehe Lewy, Oracles[2] 378–380.

[240] Diese Position nimmt ausgehend vom platonischen *Timaios* sowohl im Mittelplatonismus wie im Neuplatonismus die Weltseele ein. Vgl. oben Abschnitt II.2.2 zu Plotin. Zur

schnitt III.3.1 zu den Fragmenten 5 und 49), den Ursprung des eigenen ontologischen Systems mit einer Lichtquelle, in diesem Fall einer Art übernoetischen Feuers, dem πρῶτον πῦρ (vgl. Frg. 6, Majercik), und geht man weiterhin wie die Verfasser der Chaldäischen Orakel davon aus, daß das von der Quelle ausgehende Licht sich abschwächt und abnimmt,[241] liegt es nahe, die Materie mit Finsternis und Dunkelheit zu assoziieren, die darüber hinaus die Wirkung der Ideen schwächt.[242] So kann Frg. 34, Majercik davon sprechen, daß die sich auf die Welt richtende Idee, die als wirbelwindartiger Blitz beschrieben wird, ihre Lichtintensität einbüßt (ἀμυδροῖ πυρὸς ἄνθος), sobald sie beginnt, auf die Welt zu wirken.[243] Die materielle Welt stellt sich in Fragment 163, Majercik als schwarzglänzend (μελαναυγής) dar,[244] wobei sich diese Beschaffenheit aus ihrer stofflichen Grundlage erklärt, die, wie die Verse 3–5 des Fragments zeigen, form- und gestaltlos und damit völlig wandelbar ist. Sie scheint besonders wegen ihres Attributs ἀμφικνεφής[245] (vollständig in Finsternis gehüllt) in direkter Opposition zur Hekate zu stehen, die als ἀμφιφαής charakterisiert wurde.[246] Die Wirkung auf diese irgendwie plastische und zugleich vollständig unbeständige Dunkelheit, die nach der platonischen ὑποδοχή des *Timaios* vorgestellt wird,[247] wird dargestellt als Wirkung von lichthaften Kräften, die die Orakel als „Blitze" verstehen, die wiederum in sich hierarchisch gegliedert sind, wie die Analyse von Fragment 37 ergab.[248] Lewy hat, hauptsächlich aus Philon-Stellen, erwiesen, daß zur Zeit der Chaldäischen Orakel diese Art der Ideen als Logoi verstanden wurden, die die Philosophen zugleich als Dynameis auffaßten.[249] So ergibt sich ein Vorstellungskomplex, der in einer ähnlichen Form bei Plotin als Logos-Kontinuität begegnet (s. o. Abschnitt II.2.3.1: Die Logoskontinuität als ἕλλαμψις).

Gleichsetzung von Weltseele und Hekate vor chaldäischem Hintergrund siehe Johnston, Hekate 73–75 und Lewy, Oracles[2] 353–356.

[241] Siehe Lewy, Oracles[2] 126: "Ideality decreases proportionately to the distance from the noetic plane of origin."

[242] Zur Materie als Finsternis siehe Lewy, Oracles[2] 376 und 380 und Cremer, Orakel 81. Die materielle Welt ist der μισοφαὴς κόσμος.

[243] Vgl. auch Majercik, Oracles 155 zu Frg. 34.

[244] Vgl. Cremer, Orakel 79–81.

[245] Es handelt sich hierbei um ein einmaliges Wort, das zudem betont am Versanfang steht.

[246] Vgl. Majercik, Oracles 139 zu Frg. 1 V. 6 ἀμφιφαοῦς.

[247] Zur platonischen „dritten Art" als Materie siehe oben Abschnitt II.2.3 die entspr. Anm.

[248] Vgl. die grundsätzliche Darstellung bei Lewy, Oracles[2] 300–301.

[249] Lewy, Oracles[2] 344–349. Hier geht Lewy kurz und ohne systematische Begründung auch auf die Verwendung der Lichtmetapher im Kontext der Ideen-Hierarchie und der Wirkung der Ideen ein.

Plotin veranschaulicht die Abfolge der Logoi vom Nous bis zur Einzel-Seele, deren Logos auf die Materie wirkt, als ἔλλαμψις – und damit als sich ausdifferenzierende Licht- und Dynamiskontinuität. Diese Kontinuität findet offenbar in den Orakeln ein treffendes Bild in der Blitz-Hierarchie, die durch das Phänomen des Verzweigens der Blitze und deren Brechen und Trüben konkrete Anschaulichkeit erhält (z. B. in Frg. 37 in den Vv. 5 und 9–11 und in Frg. 34 in V. 4).

Hekate als κλειδοῦχος vermittelt also quasi die Ideen an die Materie, Ideen, die die Chaldäischen Orakel als sich ausdifferenzierende und abschwächende lichthafte Kräfte, nämlich als Blitze verstehen, wie sie Plotin in analoger Weise als kontinuierliche λόγος- und ἔλλαμψις-Abstufung beschreibt. Damit besitzt Hekate auch in dieser Funktion eine zentrale Rolle innerhalb der Binnendifferenzierung des Seinskontinuums, die vor dem Hintergrund einer Licht- und Kraftmetaphysik gedeutet werden kann.[250] Der Neuplatoniker Damaskios hat diese Funktion der Hekate knapp und unter Verwendung aller wesentlichen Momente der Licht- und Blitzmetaphorik ausgedrückt:

> ὅθεν καὶ διακεκριμένην ἔχει καὶ ἐκφανῆ τήν τε ἐπὶ πάντα φοιτῶσαν ἐκροίζησιν τοῦ ζωογόνου φωτὸς καὶ τὴν ἀμείλικτον δύναμιν.
>
> Und daher besitzt Hekate in differenzierter und hellstrahlender Weise das auf alles sich immer wieder hinbegebende Herausschwirren des lebenzeugenden Lichtes und die unnachgiebige Kraft. (Dam., In Parm. II, 156, 15–17, ed. Ruelle)[251]

Allerdings geht die Rolle der Hekate weit darüber hinaus, lediglich eine mythologische Repräsentantin einer ontologischen Funktion oder eines metaphysischen Aspekts zu sein. Im Rahmen der chaldäischen Theurgie kommt ihr eine bedeutendere Rolle zu, worauf bereits ihre Funktion als κλειδοῦχος hinweist. Eine Rolle in der religiösen Praxis, die verbunden ist mit speziellen Ritualhandlungen, Ekstasetechniken und der Thematisierung veränderter Bewußtseinszustände.

---

[250] Nach diesen Überlegungen ist das Zitat aus Prokl., In Crat. 31, 12 bei Theiler, Hymnen 273, das Frg. 145, Majercik entspricht (s. o. Abschnitt III.3.1 zu OC Frg. 145), nicht so „merkwürdig", wie Theiler meint, der es weitgehend unerklärt läßt, sondern Ausdruck einer zumindest seit Plotin nachweisbaren Vorstellung des Seinskontinuums als binnendifferenzierter Licht-Kraft.

[251] Der Text wird zitiert, übersetzt und interpretiert bei Johnston, Hekate 108. Nach Johnstons Ansicht zeigt er, daß Hekate über die Streuung bzw. Verteilung der ἴυγγες, also der weitergehend unterteilten Ideen, über die Welt hin waltet. Meine Interpretation ergänzt die von Johnston aus der lichtmetaphysischen Perspektive.

III.4 Hekate, Licht und Wiederaufstieg der Seele: Der kultische Hintergrund chaldäischer und neuplatonischer Begrifflichkeit

Während ich bisher die Verbindung von Licht und Hekate in der Abfolge der ontologischen Entwicklungsdarstellung „von oben nach unten" untersucht und als mögliche Begründung ihrer Verbindung die Funktionalisierung beider als δυνάμεις festgestellt habe, geht es im folgenden um die Funktion von Hekate und Licht im Prozeß der Umkehr und des Aufstiegs. Da den Sonnenstrahlen im theurgischen Aufstiegsritual offenbar eine zentrale *anagogische* Bedeutung zukommt und damit eine der bisherigen Vermittlungsrichtung entgegengesetzte Wirkung,[252] ist zunächst zu fragen, wie sich diese spezielle theurgische Funktion von Licht theoretisch, d. h. vor einem rein ontologischen und epistemologischen Hintergrund erklären läßt. Im Anschluß daran werde ich der Frage nachgehen, ob die derartig kontextuell eingebundene und mit der Lichtmetaphysik verknüpfte Begrifflichkeit nicht möglicherweise auf einen kultischen Hintergrund hinweist, auf dem bereits Parmenides den Inhalt oder Teile des Inhaltes seines Lehrgedichtes aufbaute. Damit erfolgt an diesem Punkt der Untersuchung ein Wechsel des hermeneutischen Paradigmas. Während bisher fast ausschließlich die theoretischen Aussagen späterer Neuplatoniker hinsichtlich der von ihnen angenommen Metaphysik der Chaldäischen Orakel untersucht und in ihrem Zusammenhang rekonstruiert wurden, soll nun mit dem Ritual selbst der reale Hintergrund, vor dem diese Texte vielleicht entstanden, ins Auge gefaßt werden. Es versteht sich, daß dieser Rekonstruktionsversuch stärker hypothetisch geprägt sein muß als die vorherigen Abschnitte.

---

[252] Zur anagogischen Lichtwirkung siehe Lewy, Oracles[2] 185–195 und bes. 200 mit den Belegstellen. Die Vorstellung einer reinigenden und anagogischen Wirkung von Feuer im religiös-kultischen Kontext ist für die Griechen gut bezeugt, sie muß hier zugrunde gelegt werden und wird u. a. von Kingsley, APMM 252–256 eingehend untersucht. Bezeichnend ist allerdings, daß in den Chaldäischen Orakeln explizit den Sonnenstrahlen und dem Licht eine anagogische Wirkung zukommt, während dem Feuer eher die Rolle eines wirkenden Prinzips zuteil wird. Ist dies als Indiz einer versifizierten Metaphysik, die sich stark auf die platonische Lichtmetaphysik stützt, zu werten?

III.4.1 Die Theorie der Licht-Anagoge

In seiner Schrift VI, 7, 22–23 expliziert Plotin nach dem Vorbild des platonischen *Phaidros* die anagogische Wirkung des Nous-Lichtes auf die Seele:[253]

> Ὅταν οὖν τὸ φῶς τοῦτό τις ἴδῃ, τότε δὴ καὶ κινεῖται ἐπ' αὐτὰ καὶ τοῦ φωτὸς τοῦ ἐπιθέοντος ἐπ' αὐτοῖς γλιχόμενος εὐφραίνεται, ὥσπερ κἀπὶ τῶν ἐνταῦθα σωμάτων οὐ τῶν ὑποκειμένων ἐστὶν ὁ ἔρως, ἀλλὰ τοῦ ἐμφανταζομένου κάλλους ἐπ' αὐτοῖς. Ἔστι γὰρ ἕκαστον ὅ ἐστιν ἐφ' αὑτοῦ· ἐφετὸν δὲ γίνεται ἐπιχρώσαντος αὐτὸ τοῦ ἀγαθοῦ, ὥσπερ χάριτας δόντος αὐτοῖς καὶ εἰς τὰ ἐφιέμενα ἔρωτας. Καὶ τοίνυν ψυχὴ λαβοῦσα εἰς αὐτὴν (τὴν) ἐκεῖθεν (ἀπορροὴν) κινεῖται καὶ ἀναβακχεύεται καὶ οἴστρων πίμπλαται καὶ ἔρως γίνεται. Πρὸ τοῦδε οὐδὲ πρὸς τὸν νοῦν κινεῖται, καίπερ καλὸν ὄντα· ἀργόν τε γὰρ τὸ κάλλος αὐτοῦ, πρὶν τοῦ ἀγαθοῦ φῶς λάβῃ, (ὑπτία τε ἀναπέπτωκεν) ἡ ψυχὴ παρ' αὐτῆς καὶ πρὸς πᾶν ἀργῶς ἔχει καὶ παρόντος νοῦ ἐστι πρὸς αὐτὸν νωθής. Ἐπειδὰν δὲ ἥκῃ εἰς αὐτὴν ὥσπερ θερμασία ἐκεῖθεν, ῥώννυταί τε καὶ ἐγείρεται καὶ ὄντως πτεροῦται καὶ πρὸς τὸ παρακείμενον καὶ πλησίον καίπερ ἐπτοημένη ὅμως πρὸς ἄλλο οἷον τῇ μνήμῃ μεῖζον κουφίζεται. [...] Ἐκεῖ δή, ὃ ψυχὴ διώκει, καὶ ὃ νῷ φῶς παρέχει καὶ ἐμπεσὸν αὐτοῦ ἴχνος κινεῖ, οὗτοι δεῖ θαυμάζειν, εἰ τοιαύτην δύναμιν ἔχει ἕλκον πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνακαλούμενον ἐκ πάσης πλάνης, ἵνα πρὸς αὐτὸν ἀναπαύσαιτο.
>
> Wenn nun einer dieses [höhere] Licht [, das die Dinge des Nous sichtbar macht,] erblickt, dann wird er auch schon erregt und zu jenem hingezogen, und des Lichtes, das auf ihnen schimmert, begierig, erquickt er sich an ihm. [...] Es ist nämlich ein jedes [von den oberen Dingen], was es ist, und steht auf sich selber; zum Gegenstand des Trachtens aber wird es durch den Schimmer, den das Gute über es gebreitet hat. [...] Denn die Schönheit [des Nous] ist untätig, bevor er das Licht des Guten empfängt, und demgemäß liegt die Seele in sich selber ‚rücklings zu Boden' da und ist in allem untätig, und auch wenn der Geist zugegen ist, bleibt sie ihm gegenüber stumpf. Dringt aber in sie von jenem her gleichsam ein wärmender Strahl (ὥσπερ θερμασία)[254], dann erstarkt sie und wird wach, dann wird sie wahrhaft beflügelt, und ob sie auch hinsichtlich des sie Umgebenden und Nahen gleichsam beeindruckt / voller Ehrfurcht ist, schwingt sie sich dennoch leicht, sozusagen durch Erinnerung gelenkt, zu einem anderen, Größeren hinauf. (VI, 7, 22, 1–17, Übs. HBT) [...] Da[255] nun, worauf die Seele Jagd macht, auch das ist,

---

[253] Lewy, Oracles[2] 468–469 greift bereits auf VI, 7, 23 zurück, um zu erklären, warum im chaldäischen Ritual das Licht als „Ruf zu Höherem" verstanden wurde.

[254] Hier führt Plotin einen Vergleich an, der an die Chaldäischen Orakel erinnert, wie die Frgg. 122 und 123, Majercik zeigen, bes. Frg. 123: πνεύματι θερμῷ κουφίζουσα. Dieses Erwärmen ist zugleich ein Umhüllen und Durchdringen mit Licht wie Proklos' Erklärung zu Frg. 122 zeigt: τοῦτ' ἔστι περιλάμπουσα [τὴν ψυχὴν] πανταχόθεν. Zumindest für die Chaldäischen Orakel darf in diesem Fall angenommen werden, daß ein spirituelles Phänomen, das Konsequenz einer rituellen Handlung ist, beschrieben wird. Aber gilt das auch für Plotin? Shaw, Theurgy 221–224 hebt die Entsprechungen der Darstellung des Aufstiegs der Seele des Theurgen mit Yoga-Erfahrungen gerade anhand der Phänomene der allseitigen Durchstrahlung und Wärmeempfindungen hervor. Er kommt zu dem Schluß, diese Darstellungen als „images expressing transmundane experiences" zu betrachten.

[255] In den Hss. und im Text von HS steht ἐκεῖ. Ich übernehme in der Übersetzung ἐπεί, das eine Konjektur Beutlers ist, die den Text lesbarer und verständlicher macht.

> was dem Geiste das Licht darbietet und durch seinen Einfall das Abbild von ihm die Seele erregt, so darf man fürwahr sich nicht verwundern, daß es eine solche Kraft hat, da es die Seele zu sich hinbannt und fortruft aus aller Irrfahrt, daß sie bei ihm zur Ruhe komme.[256] (VI, 7, 23, 1–4, Übs. HBT)

Hier und in den Fragmenten 122 und 123, Majercik der Chaldäischen Orakel ist es eindeutig das Licht, das emporführend wirkt, indem es die Schönheit des Intelligiblen aufstrahlen läßt und erkennbar macht. Auf diese richtet sich dann das Streben der Seele, das dem platonischen *Symposion* und dem *Phaidros* folgend als erotisches Streben beschrieben wird, das alles Sinnlich-Stoffliche vergessen und hinter sich läßt. Damit ist die strukturgebende Funktion des Lichtes, die es selber und sein Analogon, das τὸ ὄν, seit dem Sonnengleichnis besitzen, auch in diesem Kontext bestimmend und der Funktion des Aion als Licht der Wahrheit, die Proklos in In Tim. II, 16, 20–21 thematisiert (s. o. Abschnitt III.3.1), entsprechend. Diese Verbindung von Umkehr, Schönheit, Licht und Aufstieg faßt der Syrianus-Schüler Hermeias treffend zusammen:

> τὸ καλὸν κλητικὸν ὂν εἰς ἑαυτὸ καὶ ἐπιστρεπτικόν· διὸ καὶ καλὸν λέγεται παρὰ τὸ καλεῖν εἰς ἑαυτὸ τοὺς ἐρῶντας. [...] [τὸ κάλλος] οἷον γὰρ φῶς ἐστιν ἐξαποσταλὲν ἀπὸ τῆς πηγῆς τῶν νοητῶν ἐπὶ τὸν τῇδε κόσμον καλοῦν πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἑνωτικὸν γινόμενον τῶν ἐρώντων πρὸς τὸ ἐραστόν· διὸ καὶ δι' αὐτοῦ ἡ ἀναγωγὴ γίνεται.
>
> Das Schöne ruft zu sich und wendet zu sich hin. Deshalb auch wird das Schöne (καλόν) danach benannt, daß es die Liebenden zu sich ruft (καλεῖν). [...] Denn die Schönheit ist wie Licht, das von der Quelle der Geistigen ausgesendet wurde hin zur Welt hier [und] zu sich ruft und eine Einheit wirkt der Liebenden zu dem Geliebten. Und deshalb vollzieht sich die Emporführung durch [das Licht].[257]

Der Text macht deutlich, daß dem Licht auch in seiner anagogischen Funktion die wesentliche Wirkung der Vermittlung von Einheit bleibt. In diesem Fall beschreibt Hermeias sie in der doppelten Bewegungsrichtung des ἐξαποσταλὲν ἀπὸ τῆς πηγῆς τῶν νοητῶν ἐπὶ τὸν τῇδε κόσμον und des καλοῦν πρὸς ἑαυτὸν, die das Licht zum ἑνωτικὸν macht und die Anagoge ermöglicht. Neben der Eigenschaft des Lichtes als vermittelnder Dynamis ist gleichfalls ein Einfluß der Lichtsäule des Er-Mythos zu vermuten (dazu auch unten

---

[256] Die Motive der Irrfahrt und der Ruhe tauchen wieder auf in Proklos' Hymnos an Ianus-Hekate, s. u. Plotins Terminologie impliziert deutlich ein soteriologisches Moment.

[257] Text bei Lewy, Oracles[2] 496 Anm. 13. Obwohl es sich um eine späte Quelle handelt, rechtfertigt Lewy ihre Verwendung damit, daß Hermeias – wie auch Proklos – ein Interpret der Orakeltexte gewesen sei. Zum „Ruf" der Schönheit vgl. z. B. auch Plotin V, 1, 12, s. Miles, Plotinus on body and beauty 42–46, wo Miles die Bedeutung von Schönheit zur Formung des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses hervorhebt.

III.4.2.1 zu R. 616 b–c). Da dieses noetische Licht weiterhin sich im Sonnenlicht manifestiert, wie Iulian in seinem *Hymnos an Helios* 134 a8–b1 (Bd. 2, 2 ed. Lacombrade) als Lehre den Phoinikern zuschreibt,[258] wird vom philosophischen Hintergrund her einsichtig, warum die Verfasser der Chaldäischen Orakel dem Sonnenlicht bzw. seinen Strahlen eine derart zentrale Rolle in ihrem Aufstiegsritual zumessen. Wenn dieser Aufstieg verstanden wird als Umwendung und Rückkehr zum Ursprung[259], wird er durch die metaphysische Wirkung des Lichtes in allen seinen Aspekten erst ermöglicht, denn nur das Licht als Dynamis vermag zugleich Erkenntnis zu ermöglichen, indem es Erkennbares wirklich erkennbar macht und zugleich als Mittleres verbindend eine Einheit zwischen verschiedenen ontologischen Stufen herstellt. In der *Elementatio Theologica* § 148 (Dodds 130, 8–10) spricht Proklos dann dem Mittleren im allgemeinen explizit auch eine anagogische Wirkung zu: ἡ δὲ μεσότης [...] τῶν δὲ τελευταίων ἀνατείνουσα τὰς δυνάμεις.[260] Diese allgemeine Feststellung schließt natürlich das Licht, das als Dynamis das Mittlere ist, mit ein.[261]

III.4.2 Die Praxis der Anagoge

Vor diesen Ergebnissen ist auch Proklos' Anwendung der Lichtmetaphorik in seinem Hymnos auf Hekate und Ianus zu verstehen, der zugleich die Bedeutung dieser Vorstellung im religiös-kultischen Bereich demonstriert und damit einen zusätzlichen Verständnis-Aspekt einführt und zum praktischen Aspekt der Theurgie und der Funktion des Lichtes in ihm überleitet.

> ναί, λίτομαι, δότε χεῖρα, θεοφραδέας τε κελεύθους // δείξατέ μοι χατέοντι. φάος δ' ἐρίτιμον ἀθρήσω, // κυανέης ὅθεν ἔστι φυγεῖν κακότητα γενέθλης.

---

[258] S. o. Abschnitt II.1.5 und Finamore, Light 56–57. Ausgehend von der Analogie im Sonnengleichnis, wo Platon die Sonne zu ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ (R. 506 e3) macht, sehen die späteren Neuplatoniker konsequent auch deren Licht als metaphysische Kraftäußerung des Intelligiblen an.

[259] Beide Momente erhalten im Höhlengleichnis der *Politeia* eine wirkmächtige sprachliche Ausgestaltung.

[260] Vgl. dazu den Kommentar des mittelalterlichen georgischen Philosophen Ioanne Petrizi: „Die Mitte hat das Wesen und die Wirkung, daß sie den Nachfolgern die von oben herabgestiegenen Vergöttlichungen und Kräfte weitergeben kann und daß sie die Nachfolger durch die Kraft der Angleichung zu den Ersten erhebt." (Übs. Alexidze / Bergemann).

[261] Daher kann Proklos in Theol. Plat. IV, 25, 76, 17–18 auch sagen, daß die Götter, die die Vollendung herbeiführen, dies durch das noetische Licht tun, durch das sie die ihnen Folgenden zum Königreich des Ouranos umwenden und mit ihm verbinden: καὶ τελοῦντες τῷ φωτὶ τῷ νοητῷ καὶ ἐπιστρέφοντες καὶ συνάπτοντες τῇ τοῦ Οὐρανοῦ βασιλείᾳ [...].

> Oh ich bitte [euch], reicht mir [eure] Hand und weist mir, der ich danach begehre, die von Gott gewiesenen Wege. Ich aber werde das kostbare Licht beachten, denn durch es besteht die Möglichkeit, das Übel düsterer Geburt zu fliehen. (Vv. 8–10; ed. van den Berg)[262]

Van den Berg weist darauf hin, daß die Hände der Gottheit deren anagogische Kräfte symbolisieren, die, wie V. 9 zeigt, zugleich als Licht verstanden werden, das von Hekate / Ianus ausgeht. Im Gegensatz zu den bisher untersuchten Texten steht in diesem Text eindeutig die religiös-soteriologische Wirkung des Lichtes der Hekate im Vordergrund. Es ist der von Gott gewiesene Weg, auf dem die Seele dem Übel stofflicher Geburt entfliehen kann. Wie eng diese Vorstellung mit dem philosophischen Kontext verknüpft bleibt, zeigen die Verse 22–27 des neunten *Hymnos* des Synesios:

> ὁ δέ τοι πέλας φανεῖται // γενέτας, χεῖρας ὀρεγνύς· // προθέοισα γάρ τις ἀκτὶς // καταλάμψει μὲν ἀταρπούς, // πετάσει δέ τοι νοητὸν // πεδίον, κάλλεος ἀρχάν.
>
> Nahebei erscheint der Vater und er streckt [seine] Hände aus: Denn ein Lichtstrahl wird hervortreten und wird dir auf den Weg hinstrahlen und die geistige Ebene öffnen, den Ursprung der Schönheit. (Synesios, *Hymnos* 9, 122–127; ed. Lacombrade)

Mit καταλάμψει in V. 125 nimmt Synesios das Verb auf, das schon im Sonnengleichnis das Wirken von Licht und Seiendem umschreibt. Zudem deutet νοητὸν πεδίον (Vv. 126–127) auf einen auch philosophischen Kontext hin, der das Heilsversprechen im Rahmen neuplatonischer Metaphysik auslegt. So wird diese ursprüngliche Funktion des Lichtes zugleich nachdrücklich in einen religiösen Kontext eingebunden und soteriologisch funktionalisiert.[263] Denn aus *Hymnos* 3, Vv. 12–15 (ed. Lacombrade) erhellt, daß Synesios mit diesem Licht Christus meint:[264]

> Αὐτὸς φῶς εἶ παγαῖον, // συλλάμψας ἀκτὶς πατρί, // ῥήξας δ' ὀρφναίαν ὕλαν // ψυχαῖς ἐλλάμπεις ἁγναῖς.
>
> Du selbst bist das Licht aus der Quelle, [du,] der als Strahl mit dem Vater zusammen leuchtet. Nachdem du die finstere Materie durchbrochen hast, leuchtest du [jetzt] in den reinen Seelen auf. (Synesios, *Hymnos* 3, Vv. 12–15; ed. Lacombrade; Übs. Gruber / Strohm)

---

[262] Text, englische Übersetzung, Kommentar und Interpretation bei van den Berg, Hymns 252–273, dessen Ergebnissen ich mich jedoch nicht immer anschließen kann, s. o. die entspr. Anm. in Abschnitt III.3.2 unten.

[263] Siehe Gruber / Strohm, Hymnen 245.

[264] Der Verweis auf *Hymnos* 3, Vv. 12–15 in diesem Zusammenhang bei Gruber / Strohm, Hymnen 244.

Die Parallelen zu den bisher besprochenen Texten sind evident. Wie Christus der Vermittler zwischen Gott und Mensch ist und auf die Materie einwirken muß, so ist auch Hekate die Vermittlerin zwischen geistigem Bereich und finsterer Welt. Beide sind in dieser Funktion Licht und wirken nach dem Modell der Lichtwirkung das Heil der menschlichen Seele. Synesios steht damit deutlich in der Tradition des Platonismus der Spätantike, denn die Texte von Plotin bis Iulian zeigen, daß es das Licht ist, das den Weg zwischen verschiedenen Bereichen öffnet und zugleich dieser Weg ist. Allerdings sind diese Hymnen und philosophischen Darstellungen darüber hinaus als Deutungen eines tatsächlichen Geschehens zu verstehen.[265] Darauf weist möglicherweise schon der Sachverhalt hin, daß Synesios das erlösende Wirken Christi als dessen Epiphanie in der Seele des Gläubigen begreift (Aufleuchten in der gläubigen Seele!), denn das Inkubationsritual der Chaldäer gipfelte vielleicht ebenfalls in einer lichthaften Manifestation der Hekate (s. u. Abschnitt III.4.2.2 und III.5.2.2).

Gerade aber wenn es um den kultisch realisierten Wiederaufstieg der Seele geht, der sich in der Vorstellung der Chaldäer auch durch das vermittelnde Licht und Hekate vollzieht, weisen die Chaldäischen Orakel bei der Beschreibung von Licht, Feuer und Göttin sowohl in der Darstellung ihrer Funktion als ontologische Kräfte als auch als Mittel und Ziel heilsrelevanter Erkenntnis Eigentümlichkeiten auf, die Entsprechungen zu wesentlich älterem Gedankengut zeigen, auf dem möglicherweise bereits Parmenides fußt.[266] Diese Entsprechungen machen ihrerseits weitergehend verständlich, warum ausgerechnet Hekate und Licht in den Chaldäischen Orakeln eine anagogische Wirkung haben und eine Verbindung eingehen und wie oder als was diese Anagoge überhaupt ursprünglich zu verstehen ist, denn die Bedeutung dieses Wortes kann sich in diesem Fall nicht allein im philosophisch verstandenen Aufstieg der Seele zum Intelligiblen erschöpfen, sondern der Begriff weist auf die Erlangung eines besonderen Bewußtseinszustandes hin, der sich erst nach einiger Mühe und einem speziellen Ritual einstellt.

Um diesen Bedeutungskomplex näher zu erläutern ist es daher zunächst notwendig, Hekates mythologische Funktion und ihre sich daraus ableitende kultische Rolle zu bestimmen. In einem zweiten Schritt ist dann das Ritual der Chaldäer nach Form und Ziel näher zu beschreiben, innerhalb dessen Hekate ihre spezielle Funktion besitzt. Um dieses Ritual zu rekonstruieren,

---

[265] Siehe Burkert, Antike Mysterien 71–73.

[266] Bezüglich des kultischen Hintergrundes des Parmenides im Apollon-Oulios-Kult baue ich auf den Ergebnissen auf, die Kingsley in seinem Buch *In the dark places of wisdom* vorträgt und die ich auf die Texte der Chaldäischen Orakel zu übertragen versuche.

greife ich Untersuchungen Kingsleys zum Apollon-Oulios-Kult auf, der Kingsleys Ansicht nach einen wichtigen Einfluß auf Parmenides ausübte und der deutliche Entsprechungen zu dem schon von Lewy postulierten chaldäischen theurgischen Ritual erkennen läßt. Erst eine Rekonstruktion dieses Rituals wiederum ermöglicht es meiner Meinung nach, bestimmte Eigenheiten der chaldäischen und späteren neuplatonischen Lichtmetaphysik und Lichtmetaphorik zu verstehen. Denn wenn man davon ausgeht, daß die Lichtbegrifflichkeit bei Iamblich und bei den Neuplatonikern, die ihm darin folgen, in Texten Verwendung findet, die u. a. als Auslegungen einer rituellen Praxis konzipiert werden, ist es zu deren besserem Verständnis notwendig, herauszufinden, was sie zu deuten versuchten. Nachdem damit dann auch die mögliche kultisch-praktische Seite dieser Texte etwas näher untersucht worden ist, wird die sich daran anschließende Untersuchung ab Abschnitt III.4.3 immer beide Seiten dieses wechselseitig bedingten Ineinanders von Kult und Philosophie berücksichtigen.

In einem ersten Schritt möchte ich auf Übereinstimmungen zwischen den Chaldäischen Orakeln und dem Lehrgedicht des Parmenides hinweisen, die es meiner Ansicht nach überhaupt sinnvoll erscheinen lassen, Kingsleys Erkenntnisse über den Apollon-Oulios-Kult auf die Interpretation der Orakel-Dichtung zu übertragen. Diese Übereinstimmungen zwischen den Chaldäischen Orakeln und Parmenides zeigen sich bereits auf der rein formalen Ebene: Die Orakel sind verfaßt als Offenbarungen des Apollon (zum Teil auch der Hekate, zu ihrem Zusammenhang s. unten) in Hexametern, dem für diese Form der Darstellung üblichen Versmaß. Ihr Sprachniveau entspricht dem erhabenen und zum Teil für Außenstehende schwer verständlichen Stil der an Homer orientierten Orakeldichtung und besitzt zugleich aufgrund von Wiederholungen und lautlichen Stilmitteln eine psychagogische Wirkung. Auch das Lehrgedicht des Parmenides stellt sich dar als Offenbarung in Hexametern, die ein Priester des Apollon[267] aus dem Munde der Göttin der Unterwelt empfängt, die ihrerseits eng mit Apollon verbunden ist.[268] Die Wirkung dieser Sprache ist gleichfalls psychagogisch.[269] Nimmt man an, daß sich diese Wahl von Sprache und Form bei Parmenides darin begründet, daß er einen kultischen Hintergrund thematisiert und auch darauf hinweisen möchte, werden sprachliche und metrische Gestalt zu Hinweisen auf den sinngebenden Kontext außerhalb des reinen Textes. Auch die Chaldäischen Orakel wei-

[267] Kingsley, Wisdom 117–118.

[268] Kingsley, Wisdom 91–92, 96 und 121. Hier muß auch an die enge Verbindung von Hekate und Persephone erinnert werden, siehe Johnston, Hekate 22–23.

[269] Kingsley, Wisdom 117–121. Vgl. auch Janowitz, Icons of Power XX–XXII.

sen diese sprachliche und metrische Gestalt auf. Wie also für das Lehrgedicht des Parmenides ein kultischer Hintergrund angenommen werden kann, der möglicherweise auf Inhalt und sprachliche Gestaltung des Gedichtes einen gewissen Einfluß ausgeübt hat, so kann auch für die Chaldäischen Orakel ein derartiger angenommen werden, der sozusagen den situativen Bezugspunkt der Texte und damit einen hermeneutisch relevanten Aspekt bildet, der neben die rein philosophische Tradition tritt, in der diese Texte fraglos stehen.[270]

Zu diesen formal-literarischen Entsprechungen, die auch rein aus den Gesetzen der Gattungsanforderungen erklärt werden können, kommt ergänzend eine inhaltliche Übereinstimmung hinzu, die gattungsunabhängig ist: In den Chaldäischen Orakeln wird das Intelligible, der Bezirk des Geistes, der zugleich Ursprung und Ziel der Erkenntnisbewegung ausmacht, auf eine Art beschrieben, die stark an Parmenides erinnert. Das Noetische wird dabei als *Tiefe* vorgestellt, aus der Feuer bzw. Licht entspringt,[271] d. h. der chaldäische Weg hinauf zur Erkenntnis ist zugleich ein Weg hinab in die Tiefe des Geistes, in der das noetische Urfeuer lodert. Ebenso führt die Reise des Parmenides in die Tiefe der Unterwelt, in der ein zentrales Feuer Quelle jeglichen irdischen Lichtes ist und wo der Reisende Erkenntnis durch Unterweisung erlangt.[272] Diese Erkenntnis war für die Pythagoräer und für Parmenides, der ihnen darin folgt, untrennbar verbunden mit der Vorstellung von Ruhe und Stille (ἡσυχία), die zugleich das Ziel des rituell Erreichbaren und ein wesentliches Mittel umfaßt, dieses Ziel zu erreichen.[273] Eine entsprechende Identifikation von Kosmos Noetos, Tiefe und Stille haben nach Lewy die Verfasser der Chaldäischen Orakel von „pythagoräisierenden Platonikern" übernom-

---

[270] Kingsley, Wisdom 132 geht einen Schritt weiter und nimmt eine Tradition an, die sich vom Apollon-Oulios-Kult aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die nachchristlichen Jahrhunderte erstreckt. Feststellen läßt sich zumindest eine Kontinuität sowohl in der sprachlichen Darstellung als auch der gedanklich-inhaltlichen Motive.

[271] Vgl. Lewy, Oracles[2] 77 und 159 Anm. 351. Frg. 18, Majercik der Orakel spricht von dem πατρικὸν βυτόν und auch Psellos, *Hypotyposis* 73, 4 beschreibt den Nous als Tiefe. Vgl. auch Majercik, Oracles 149 zu Frg. 18 mit weiteren Belegstellen vor allem bei Synesios. Da der Aion das πατρογενὲς φάος ist, liegt die Vorstellung des der Tiefe entspringenden Lichtes nahe, zumal sich aus der Verbindung der Frgg. 5, 10 und 18 auch ableiten läßt, daß diese Tiefe das Feuer umfaßt. Cremer, Orakel 48 Anm. 82 interpretiert diese Tiefe als „Transzendenz" des Vaters. Sie kann also als Attribut der Ousia-Monade verstanden werden, die in ihrer Transzendenz verharrt und gleichzeitig eine wirkende Kraft aus sich hervorgehen läßt.

[272] Siehe Kingsley, Wisdom 67–71. Als mögliche Quelle für diese Beschreibung bei Parmenides führt Kingsley pythagoräische Glaubenssätze an, die ebenfalls einen konkreten kultischen und geografischen Hintergrund besitzen, siehe Wisdom 68–69 und APMM 49–68.

[273] Siehe Kingsley, Wisdom 179–186.

men.[274] Da der Kosmos Noetos das Ziel der Schau der Chaldäer ist,[275] bedeutet diese Form der Einsicht oder Schau gleichfalls Stille.

Diese spezifischen inhaltlichen Übereinstimmungen, die von den formalen Ansprüchen der Gattungskonvention an Gestalt und Inhalt unabhängig sind, weisen möglicherweise auf einen kultischen Hintergrund der Orakeltexte hin, der Äquivalenzen zu dem Kult besitzt, den Kingsley als verständnisrelevant für Parmenides erweist. Kingsley rekonstruiert ihn, indem er Hinweise aus Frg. 1 des Lehrgedichts mit archäologischen Funden aus Elea und Kultorten der kleinasiatischen Küstenregion kombiniert. Es ergibt sich für ihn das Bild eines religiösen Heilerkultes um den Gott Apollon-Oulios. Die Priester dieses Kultes empfangen die Unterweisungen ihres Gottes in Stillezuständen, die der schamanistischen Trance ähneln, in speziellen Höhlen und unterweisen Hilfesuchende in dieser Technik, um sie zu heilen oder ihnen Einsicht in Heilmethoden zu verschaffen.[276] Für Kingsley stellt sich damit das Prooemium des parmenideischen Lehrgedichts dar als ein Hinweis, der eine kultisch-mystische Erfahrung thematisiert und in dichterische Form kleidet.[277]

Das mythologische Äquivalent derer, die das literarische Ich des Dichters zu dieser Erkenntnis hinführen, sind die „Töchter der Sonne".[278] Sie fungieren als diejenigen, die dem „Helden" den Weg weisen, als κουροτρόφοι, die

---

[274] Lewy, Oracles[2] 397. Belegstellen für diese Gleichsetzung finden sich bei Lewy, Oracles 159 Anm. 351 und 160 Anm. 353, außerdem unten Abschnitt III.4.4. Zu beachten ist weiterhin Proklos, Theol. Plat. II, 7, 50, 2–3: dort verharrt das zeugende Prinzip verborgen in der Tiefe. Proklos kombiniert hier also das Energeiai-Schema mit der Motivik von Tiefe und Stille.

[275] Siehe Lewy, Oracles[2] 368 und unten Abschnitt III.4.4.

[276] Siehe Kingsley, Wisdom 106–115 und 182. Letztlich dient die gesamte Monographie dem Zweck, Parmenides' Beziehungen zu diesem Kult nachzuweisen und zu versuchen, Art und Ziel der Kulthandlung zu beschreiben und zu verstehen.

[277] Schmitz geht in seiner Analyse des parmenideischen Lehrgedichts von einer sehr ähnlichen Annahme aus. Er vertritt die Ansicht, Parmenides habe zu philosophieren begonnen, um einen spezifischen Ausnahmezustand des menschlichen Bewußtseins, den Schmitz als „Mach-Erfahrung" bezeichnet, zu verarbeiten (Ursprung 8). Dieser Zustand zeichnet sich durch die Empfindungen von Einheit, Erfüllung, Abwesenheit jedweder Affektion und durch Passivität gegenüber dem Erlebten aus. Er ähnelt damit stark der inkubatorischen Trance (vgl. Ursprung 1–8). Dementsprechend versteht Schmitz den Weg zur Göttin, den der Erzähler im Prooemium zurücklegt, als den „Weg [...] zur Einweihung [...], [den] Weg der Mach-Erfahrung" (Ursprung 14), wobei Parmenides in seiner Darstellung dieser Reise „die völlige Passivität" des Reisenden hervorhebt (Ursprung 15, vgl. 155). Auf einen möglichen gemeinsamen oder vergleichbaren Entstehungshintergrund von Parmenides' Lehrgedicht und Orakeltext weist auch Athanassiadi hin, die sich dafür auf Martin West beruft (The Chaldean Oracles 178).

[278] Parm., Frg. 1, V. 9 (ed. Coxon): ἡλιάδες κοῦραι, betont am Versanfang; siehe auch Kingsley, Wisdom 67.

zugleich κοῦραι sind.[279] Sie bringen den Erzähler zu Persephone in die Unterwelt, an den Ort, wo er Einsicht erlangen soll und wird.[280] Damit ist auch er ein κοῦρος, d. h. ein Mensch, der sich durch seine Leidenschaft nach Einsicht auszeichnet, die er im Umgang mit dem Göttlichen gewinnt.[281]

Die Hekate der Chaldäischen Orakel besitzt zu dieser Beschreibung wesentliche Entsprechungen. Traditionell wird Hekate, wie die Töchter des Helios bei Parmenides, als Führerin in die Unterwelt und wieder hinaus angesehen.[282] Zudem vermittelt sie Einsichten und relevantes Wissen an den Theurgen, das ihm den Zugang zum Göttlichen ermöglicht, wobei ihre Epiphanie selbst einen Zugang bzw. Weg zur Erkenntnis bedeutet (s. u. Abschnitt III.4.2.2 und III.4.4). Der Theurge wiederum steht dem Göttlichen gegenüber als jemand, der zum Göttlichen strebt und auf den es wirkt, der auf diese Weise vom Göttlichen Wissen und Einsicht empfängt und es schließlich weitergibt und andere Suchende anleitet: Er ist damit ebenso wie der Erzähler bei Parmenides ein κοῦρος und ein Wissender. Schon Hesiod besingt in seiner *Theogonie* Hekate als κουροτρόφος (Thg. 450–452).[283] Diese literarische Tradition macht ihre kultische Rolle in den Chaldäischen Orakeln vor der von Kingsley für Parmenides herausgearbeiteten Interpretation der Funktion der Helios-Töchter besser faßbar, denn sie ist problemlos vereinbar mit einer im Ritual zu Hilfe und Unterstützung angerufenen Gottheit, deren Aufgabe es ist, den Mysten zu leiten und ihm zu beizustehen.[284] Die Annäherung zwi-

---

[279] Siehe Kingsley, Wisdom 74.

[280] Vgl. Schmitz, Ursprung 14.

[281] In Vers 24 von Frg. 1 (ed. Coxon) empfängt Persephone den Erzähler mit ὦ κοῦρ', der sich in V. 3 implizit als εἰδότα φῶτα charakterisiert, als „wissenden Mann" (φῶς bedeutet hier „Mann", siehe LSJ 1968 s. v. II. Zur Charakterisierung des κοῦρος siehe Kingsley, Wisdom 72–73 und Schmitz, Ursprung 9 Anm. 14 u. 18.

[282] Siehe Johnston, Hekate 146. Bisher ist untersucht worden, wie die Chaldäischen Orakel ontologische Sachverhalte mythologisch beschreiben und die wie die Chaldäischen Orakel den Hades als Symbol für die Materie verstehen (s. o. Abschnitt III.3.3). In diesem theoretischen Zusammenhang wurde Hekate als die Instanz bestimmt, die zwischen Intelligiblem und Stofflichem vermittelt; als Paradigma dieser Vermittlungsfunktion hatte sich bereits für Plotin das Licht als Dynamis erwiesen.

[283] Siehe Johnston, Hekate 144 Anm. 7. Laut V. 452 ist sie sogar die ursprüngliche und ideale κουροτρόφος: οὕτως ἐξ ἀρχῆς κουροτρόφος. Vgl. auch die Vv. 8–9 des orphischen Hekate-Hymnos.

[284] Damit erfährt der Begriff κουροτρόφος gegenüber der bei Rhode, Psyche 81 und Johnston, Hekate 21–28 vorgetragenen gebräuchlichen Bedeutung als Geburtsgöttin und Kindsbeschützerin eine wesentliche Ausweitung, die sich durch seine Integration in den kultischen Kontext ergibt. Diese Bedeutungsausweitung ist jedoch meiner Ansicht nach durch Kingsleys Überlegungen zum Begriff κουροτρόφος legitimiert. Zwar scheint Hekate als Kinder nährende Göttin auf den ersten Blick keine Verbindung zur Initiation eines Mysten zu besitzen, auf den

schen Hekate und den Töchtern der Sonne wird zusätzlich dadurch erleichtert, daß Hekate selbst zu einer Tochter des Helios werden kann: sie kann als Göttin des Mondes zugleich Tochter des Helios sein.[285]

All das kann als Indiz dafür genommen werden, daß die Chaldäischen Orakel wie das Lehrgedicht des Parmenides u. a. als Reflex einer kultisch-religiösen Erfahrung zu lesen sind, auf die die Verfasser auch mittels der Hekate-Figur hinweisen wollten, wie Parmenides in seinem Prooemium durch die Töchter des Helios in ihrer Funktion als κουροτρόφοι auf seinen eigenen damit verknüpften Status als κοῦρος hinweist, der durch rituelle Handlung nach der Begegnung mit dem Göttlichen und der daraus resultierenden Erkenntnis strebt. Die Funktionsparallelen zwischen Hekate und den Töchtern der Sonne in Kombination mit den oben erörterten inhaltlichen Entsprechungen legen es weiterhin nahe, in beiden Fällen ähnliche Ritualhandlungen zu vermuten.

---

zweiten Blick läßt sich allerdings eine Verbindungslinie erkennen: Auf einem im südlichen Italien gefundenen Goldplättchen heißt es: „Ich, als Kind, eilte zur Milch." Kingsley, APMM 264–268 weist durch einen Bezug zu den Attis-Mysterien nach, daß das Reichen und Trinken von Milch zum Ritual von symbolischem Sterben, Wiedergeburt und Aufstieg zum Göttlichen gehört. Dahinter steht wiederum die Vorstellung, den initiierten Mysten als Neugeborenes zu betrachten (Belegstellen bei Rhode, Psyche II, 421–423), das Schutz und Milch bei einer als Mutter oder Amme stilisierten Gottheit sucht. Siehe dazu auch Wyß, Die Milch im Kultus der Griechen und Römer 53–55. Vor diesem Hintergrund ist der Begriff κουροτρόφος leicht als kultische Funktionsbezeichnung zu erkennen: Hekate ist eben in den Chaldäischen Orakeln die Göttin, die den Mysten auf seinem Weg durch Tod und Wiedergeburt begleitet und schützt. Zu dieser Vorstellung siehe auch van den Berg, Hymns 56–61, bes. 59–60, wo van den Berg Hekate als „leader god" charakterisiert. Als kultisch verehrte Göttin hat Hekate ihren Ursprung in Caria an der kleinasiatischen Küste, also in genau dem Gebiet, in dem Kingsley den Ursprung des Apollon-Oulios-Kultes vermutet, so daß eine Beeinflussung der im Kult verehrten Götter nach Funktion und Ziel möglich wäre. Zu Hekate in Caria siehe Johnston, Hekate 21 und Richardson, Hymn to Demeter 155–156; zu Parmenides' Wurzeln in Kleinasien / Caria siehe Kingsley, Wisdom 81–84 u. ö. Eine weitere Übereinstimmung zwischen den Kulten zeigt sich in der Verbindung der beteiligten Gottheiten zu Höhlen. Im *Demeter-Hymnos* Homers weilt Hekate in einer Höhle (siehe Johnston, Hekate 27), was nach Johnston ihre Funktion als Führerin der Seelen und damit als vermittelndes Prinzip gut veranschaulicht. Im Kult des Apollon-Oulios ist es häufig die Höhle, in der das Ritual der Inkubation vollzogen wird, somit ist auch hier die Höhle der Ort der Schwelle, an dem der Übergang von einem Erkenntniszustand in einen anderen vollzogen wird, vgl. Kingsley, Wisdom 77–84.

[285] Vgl. OCD 1379 s. v. Selene. Alle diese Göttinnen sind κουροτρόφοι und besitzen dementsprechend dieselbe religiöse und auch kultische Funktion. Vgl. bes. Johnston, Hekate 22 und Anm. 5: So nimmt Hekate im homerischen *Demeter-Hymnos* die Rolle derjenigen ein, die Persephone in die Unterwelt begleitet und sie nach ihrem *ascensus* umarmt. Sie ist πρόπολος und ὀπάων der Persephone (V. 440), die denselben Weg beschreitet, den auch der Myste im Initiationsritual geht.

Hier scheint sich jedoch eine Schwierigkeit zu ergeben: Der bei Parmenides im Prooemium thematisierte Abstieg in die Unterwelt,[286] der notwendige Voraussetzung für den Gewinn von Erkenntnis ist und dem im Ritual die in einer Höhle unter Anleitung vollzogene Inkubation korrespondiert,[287] besitzt in den uns erhaltenen Fragmenten der Orakel keine explizite Parallele. In ihnen vollzieht sich die Bewegung zur Erkenntnis platonischer Tradition entsprechend als ἀναγωγή, also als Aufstieg. Allerdings gilt auch hier, daß der Weg zum Wissen durch den Tod führt, wie Platon in seinen Dialogen *Phaidon* und *Theätet* bekräftigt. So hat möglicherweise in Form eines ritualisierten, symbolischen Sterbens der Weg in die Unterwelt in die Chaldäischen Orakel Eingang gefunden, was die Äquivalenz der Kulte in diesem wesentlichen Punkt wiederherstellen würde, die u. im Abschnitt III.4.4 notwendig werden wird, um die in den Orakeltexten verwendete Lichtbegrifflichkeit besser zu verstehen.

III.4.2.1 Rituelles Sterben, Inkubation und Lichtmetaphysik

Bereits Lewy unternimmt den Versuch, das mit dem Aufstieg der Seele zusammenhängende theurgische Ritual zu rekonstruieren.[288] Ihm zufolge geht der Vereinigung der Seele des Theurgen mit den anagogisch wirkenden Lichtstrahlen ein im Ritual zelebrierter Tod des sterblichen Körpers voraus. Er ist die Voraussetzung dafür, daß die Seele den Körper verlassen könne, um im Sonnenstrahl aufzusteigen.[289] Lewys Rekonstruktion dieses Rituals beruht weiterhin auf seiner Interpretation von Proklos, *In Rem Publicam* I, 152, 7 ff. Proklos deutet an dieser Stelle im Anschluß an seinen Lehrer Syrianus die Vv. 192–194 aus Buch 23 der homerischen *Ilias,* in denen Achilleus die Bestattung des Patroklos begeht, als Darstellung eines Rituals, das nach chaldäischem Verfahren die Unsterblichkeit der Seele (ἀπαθανατισμὸς ψυχῆς) erwirken soll.[290] Der gestorbene Patroklos wird als zu initiierender Myste verstanden, der über den Aufstieg der Seele zur Erkenntnis gelangen möchte. Da Proklos also die Homer-Stelle im Rückgriff auf eine reale rituelle Handlung

---

[286] Siehe Kingsley, Wisdom 50–53, 61–68 und 77–84. Zur Verbindung des Apollon zur Unterwelt siehe Wisdom 91–92.

[287] Zur Praxis der Inkubation s. den nächsten Abschnitt u. Kingsley, Wisdom 101–105 u. ö.

[288] Siehe Lewy, Oracles[2] 204–211. Ihm schließt sich Majercik in ihrer Darstellung des chaldäischen Rituals weitgehend an (Oracles 30–46). Von diesen Beobachtungen ist auszugehen. Sie werden im folgenden um die Einsichten Kingsleys ergänzt und präzisiert.

[289] Lewy, Oracles[2] 184–185 und 199 Anm. 96. Dahinter ist die von Kingsley so bezeichnete „Logik des Rituals" zu vermuten: "One dies to be reborn; one descends into the depths in order to ascend" (APMM 251–252).

[290] Lewy, Oracles[2] 184–185 und 206–207.

der Chaldäer ausdeutet, kann man folgern, daß die Chaldäer ein symbolisches Sterben rituell feierten mit dem Ziel, daß der Myste aufgrund dieses Rituals eine bestimmte Form der Erkenntnis erlange. Auch in den chaldäischen Mysterienriten ist also wesentliche Einsicht nur zu erlangen, wenn man, wie Kingsley schreibt, „stirbt, bevor man stirbt."[291] Da dieses symbolische Sterben die Voraussetzung dafür ist, „Licht zu erlangen"[292], läßt sich auch für das Ritual der Chaldäischen Orakel zumindest grundsätzlich im rituellen Rahmen die Vorstellung wiederfinden, die Kingsley bei Parmenides und den Pythagoräern feststellt: "The source of light is at home in the darkness."[293] Vor dem rituellen Hintergrund bedeutet das, daß auch der chaldäische Myste als Verstorbener der traditionellen Vorstellung zufolge zuerst hinabsteigen muß in die Dunkelheit, die den Hades umgibt.[294] Dann erst wird er in das Licht einge-

---

[291] Kingsley, Wisdom 65. Damit greift er Ergebnisse auf, die vor ihm schon Burkert mehrfach formuliert hat, z. B. in Antike Mysterien 29 und 94–97 und Homo Necans 325–326: „Der Eintritt in ein neues Dasein im Initiationsritus wird regelmäßig durch ein ‚Leiden' erlangt, durch eine Todesbegegnung, die umschlägt in Todesüberwindung: [...]". Dieses „neue Dasein" ist zugleich zu bestimmen als ein „neuer Status des Bewußtseins durch Erfahrung des Heiligen" (Antike Mysterien 18). Vgl. Lewys Fazit: "Accordingly, the Chaldean mystery is to be regarded as the 'drama' of the death of the body and of the ascension of the soul to eternal life." (Oracles[2] 185). Majercik, Oracles 37 steht Lewys Ansicht, daß es sich bei diesem Ritual um einen „freiwilligen *Selbst*mord" (Hervorhebung von mir) handele, kritisch gegenüber. Ich stimme ihr zu, denn neben den von ihr angeführten Argumenten spricht auch die von mir noch darzustellende Analogie zum Inkubations-Ritual dafür, hier ein rein symbolisches Sterben anzunehmen, das zu speziellen Erkenntniszwecken rituell begangen wird, aber nicht die Form eines Selbstmordes hat. Vgl. dazu des weiteren die Ausführungen von van den Berg, Becoming like God 196–200, der das rituelle Sterben im chaldäischen Ritual ebenfalls in bezug zu den Eleusinischen Mysterien setzt und sich dafür gleichfalls auf Burkert beruft.

[292] Lewy, Oracles[2] 174 zu Proklos, In Tim. I, 211, 20, zitiert bei Lewy 173 Anm. 496 (= Frg. 121, Majercik).

[293] Kingsley, Wisdom 68. Vgl. auch Burkert über die Myesis in Eleusis: „Ängstliches Irren wandelt sich durch Todesschrecken zur seligen Freude. Sicher ist auch, daß diese Wandlung mit dem Umschlag von Nacht in Licht zusammenging." (Homo Necans 304). Vgl. auch Burkert, Antike Mysterien 85.

[294] Vgl. z. B. die Darstellung, die Platon den Pamphyler Er am Ende der *Politeia* geben läßt, bes. 614 c–615 a. Allerdings müssen bei Platon nicht alle Toten erst in die Unterwelt, den Ort der Buße. Bezeichnend jedoch ist, daß die Toten das φῶς ξύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ, das den Kosmos umfaßt und zusammenhält, erst nach mehrtägiger Wanderung erreichen. Auch bei der Initiationsbeschreibung, die der Ich-Erzähler in den *Metamorphosen* des Apuleius gibt, steigt der Isis-Myste in das Dunkel der Unterwelt und erst dort sieht er die Sonne in ihrem Licht: „Ich nahte dem Grenzbezirk des Todes, stieg über Proserpinas Schwelle und fuhr durch alle Elemente zurück; um Mitternacht sah ich die Sonne in weißem Licht flimmern, trat zu den Totengöttern und Himmelsgöttern von Angesicht zu Angesicht und betete sie ganz aus der Nähe an." (accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi

hen können, und in diesem übertragenden Sinn kann auch für die Chaldäischen Orakel die Dunkelheit zum Ursprung des Lichtes werden. Es besitzt zumindest eine gewisse Plausibilität, diese rituelle Struktur auf die Metaphysik der Orakel zu übertragen und mit ihr die Vorstellung zu erklären, die aus der *Tiefe* des Nous das Licht des Aion hervorgehen läßt.[295]

Im folgenden ist näher zu untersuchen, wie dieser Abschnitt der Initiation in die chaldäische Anagoge rituell begangen worden sein könnte. Dabei wird sich zeigen, daß Hekate, die bisher in der Metaphysik als lichthafte und vermittelnd wirkende Kraft aufgetreten ist, auch im Kult der Chaldäer als eine Göttin fungiert, die dem Mysten während seines symbolischen Sterbens beisteht, wie es auch die Töchter der Sonne als κουροτρόφοι bei Parmenides tun. So wirkt sie auch im Kult vermittelnd und behält in beiden Bereichen, dem der metaphysischen Theorie und dem der religiösen Praxis, einander entsprechende Funktionen. Die Rekonstruktion dieses Rituals soll weiterhin dazu beitragen, einzelne Elemente des kultischen Vollzugs der Initiation hervorzuheben, die meiner Ansicht nach einen deutlichen Bezug zur literarischen Darstellung der Hekate in den Orakeltexten und bei späteren Neuplatonikern aufweisen.

Zum Zweck dieser Analyse des anagogischen Rituals und der Funktion der Hekate darin werde ich erneut den *Ianus-Hekate-Hymnos* des Proklos heranziehen, in dem meiner Ansicht nach auch ein Ausdruck der kultischen Funktion der Hekate als κουροτρόφος zu sehen ist.[296] Ausgehend von van den Bergs Annahme, daß Proklos an Treffen der Chaldäer teilnahm und seine Hymnen während ritueller Feiern vorgetragen wurden,[297] kann angenommen werden, daß dieser Hymnos möglicherweise auch während des Rituals des symbolischen Sterbens vorgetragen wurde und sich vor diesem Hintergrund bestimmt. Ziel des Symbol-Todes ist es, „zum Zentrum rauschenden

---

coram et adoravi de proxumo; Met. XI, 23, 7; ed. und Übs.: Brandt, Edward und Ehlers, Wilhelm). Siehe auch Vergil, *Aeneis* VI, 268–272, der das Dunkel der Unterwelt eindringlich beschreibt.

[295] Die Vorstellung allerdings, daß Licht aus *Dunkelheit* hervorgeht, findet vorerst keinen Eingang in die Lichtmetaphysik, die Materie und Finsternis miteinander assoziiert. Das ändert sich erst mit den lichtmetaphysischen Spekulationen des Ps. Dionysios Areopagita, der aus dem überlichthaften Dunkel Gottes Licht heraustreten läßt, z. B. in dessen Beschreibung des Wesens Gottes als ὑπέρφωτος γνόφος in *De mystica theologia* Kap. 2.

[296] Van den Berg thematisiert diese Funktion der Hekate bei seiner Erörterung des Hymnos nicht.

[297] Van den Berg, Hymns 109, der sich auf die §§ 28–34 der Proklos-Vita des Marinos beruft.

Lichtes zu eilen"[298], um dort von göttlichem Licht erfüllt zu werden.[299] Nach Psellos ist Hekate die Göttin, die alles mit Licht und Leben erfüllt (s. o. Abschnitt III.2.2 zu Psellos, *Hypotyposis* 73–74), zugleich mag Platon, R. 616 b–c ein literarisches Modell gewesen sein:

> [...] καὶ ἀφικνεῖσθαι τετάρταιους ὅθεν καθορᾶν ἄνωθεν [...] φῶς εὐθύ, οἷον κίονα [...]· εἰς ὃ ἀφικέσθαι [...] – εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς ξύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ, οἷον τὰ ὑποζώματα τῶν τριήρων, οὕτω πᾶσαν συνέχον τὴν περιφοράν [...].
>
> [...] und kamen den vierten Tag dorthin, wo sie von oben herab ein gerades Licht wie eine Säule [...] sähen. [...] In dieses kamen [...] sie hinein. [...] Dieses Licht sei das Band des Himmels, welches wie die Streben an den großen Schiffen den ganzen Umfang zusammenhält. (Übs. Schleiermacher)

Die Funktion der Hekate als lichthafte δύναμις-δεσμός in der Metaphysik läßt bei einer analogen Betrachtung der Hekate im Kult deren Funktion erkennen: Während des symbolischen Sterbens greift sie in ihrer Funktion als κουροτρόφος führend und helfend ein und wirkt in diesem Sinne anagogisch. Wie das säulenartige Licht im Er-Mythos soll auch sie lichtgleich den Mysten emporführen und so als Band zwischen Göttern und Erde, zwischen Unsterblichen und Sterblichen wirken. In beiden Bereichen ist es das Licht, das diese vermittelnde Funktion veranschaulicht und das seit der *Politeia* in diese beiden Bereiche literarisch eingespannt wird: Im Sonnengleichnis als ζυγόν in den ontologischen und epistemologischen Kontext, als ξύνδεσμος im Er-Mythos in den soteriologischen Kontext, der jedoch erst mit der Rekonstruktion des Rituals Konturen zu erhalten beginnt.

Vor diesem Hintergund nun wird die in Vers 4 des proklischen *Hekate-Ianus-Hymnos* ausgesprochene Bitte: „Macht den Weg / Lauf meines Lebens strahlend" verständlich als auf dem Weg zur Erkenntnis ausgesprochene Bitte um die in einen höheren Bereich vermittelnde und emporführende Einwirkung von Licht.[300] Für Proklos, der Hekate nicht nur als mythologische Ge-

---

[298] Frg. 111, Majercik. Nach Lewy, Oracles[2] 195 ist damit die Sonne gemeint, ihm schließt sich Majercik, Oracles 184 zu Frg. 111 an. Kingsley, Wisdom 131–132 hebt die Bedeutung der Sonne im Apollon-Oulios-Kult hervor. Eine Interpretation, die spirituelles Erleben und Metaphysik in Beziehung zueinander setzt, folgt unten in Abschnitt III.4.3 und III.4.4.

[299] Frgg. 121 und 122, Majercik, dazu Lewy, Oracles[2] 175: die erlangte Einsicht ist Erfüllung mit Licht. Aus Proklos' Kommentar zu Frg. 122 ergibt sich, daß die hinaufführende Wirkung gesehen wird als Erfüllung und Erhellung durch Licht: τοῦτ' ἔστι περιλάμπουσα αὐτὴν πανταχόθεν, καὶ πλήρη [...].

[300] Van den Berg, Hymns 265 interpretiert diese Bitte hingegen als Bitte um ein „ruhmreiches Leben" und zieht einen kultischen Kontext nicht in Betracht. Wenn man jedoch bedenkt, daß das Ziel der Theurgie in der Angleichung der menschlichen Wahrnehmung an den Nous liegt (und nicht im Ruhm) und der Aufstieg dorthin offensichtlich über die anagogische

stalt, sondern ebenso als ontologische Größe angesehen haben muß, mußte sie die Göttin sein, die eben aufgrund ihrer Funktion als vermittelnde Licht-Kraft im Seinskontinuum prädestiniert war, in diesem Moment angerufen zu werden und helfend einzugreifen, zumal sich diese Funktion mit ihrer traditionellen Rolle als κουροτρόφος und κλειδοῦχος hervorragend deckte. Es ist also in diesem Fall des proklischen Hymnos mit einem Konglomerat aus metaphysischen und religiösen Vorstellungen zu rechnen, das zusammengehalten wird durch die integrative Kraft der in beiden Bereichen zur Anwendung gelangenden Lichtmetaphysik.

In diesem Zusammenhang verstehe ich auch die Bitte um die Winde der Götter in Vers 11–12 der hymnischen Anrufung, die den Anrufenden in den Hafen der Frömmigkeit geleiten sollen. Gerichtet ist diese Bitte dann auf den Beistand der sogenannten „Führer der Luft" (ἠέρος ἀγοί), die Loslösung und Aufstieg der Seele erleichtern sollen.[301] So deuten auch die Vv. 6–7 des Hymnos deutlich auf den rituellen Kontext hin, in dem der Hymnos gesungen und Hekate angerufen wurde: „Zieht meine Seele [empor], [...], die gereinigt ist durch die seelenerweckenden Initiationsriten."[302] Da das symbolische Sterben Vorbedingung dafür ist, daß sich die Seele von der vergänglichen Natur des Körpers trennt, wirkt das Ritual, in dem das symbolische Sterben gefeiert wird, reinigend.[303] Daran schließt sich – im Ritual wie im Hymnos selbst – der Aufstieg an, der als Vereinigung mit dem anagogisch wirkenden Licht vorgestellt wird. Ihn bringen, wie oben in Abschnitt III.4.1 zu Proklos'

Licht-Dynamis führt, gewinnt die hier vorgetragene These an Plausibilität. Zudem kann unter ἐμοῦ βιότοιο πορείην V. 4 ebensogut der mystische Weg verstanden, den Parmenides, Frg. 1 V. 2–3 (ed. Coxon) beschreibt: ὁδὸν [...] πολύφημον [...] δαίμονος.

[301] Lewy, Oracles[2] 185 und 185 Anm. 35 analysiert die Funktion der Winde beim Lösen der Seele vom Körper. Obwohl er in 207 Anm. 127 erneut Proklos (der sich wiederum auf Syrianos beruft) anführt und deshalb den direkten Bezug zur kultischen Handlung vor Augen hat, geht er nicht auf ihn ein. Nach Prokl., In Remp. I, 152, 12 ff. gehört aber die Anrufung der Winde zum Ritual des symbolischen Sterbens dazu, so daß als Vorbild des Proklos für V. 11 seines *Hekate-Ianus-Hymnos* auch *Ilias* 23, 194 στὰς ἀπάνευθε πυρῆς δοιοῖς ἠρᾶτ' ἀνέμοισιν in Betracht kommt. Van den Berg, Hymns 269–270 deutet den Vers zwar als „allegorische Interpretation der Odyssee" ebenfalls soteriologisch, geht aber nicht auf In Remp. I, 152, 12 ff. und damit nicht auf den möglichen Rahmen eines symbolischen Ritualtodes ein. Die Anrufung der Herren der Luft bietet übrigens einen Hinweis darauf, daß Proklos' Hymnos nicht reine, versifizierte Metaphysik ist, da in der neuplatonischen Metaphysik für die Winde in der Erklärung ontologischer Zusammenhänge keine Funktion vorgesehen ist, sie also aus einem anderen Kontext erklärt werden müssen.

[302] Besonders ἐγερσινόοισι [...] τελητῇσι kann als Beschreibung des während des Singens des Hymnos vollzogenen Sterberituals angesehen werden, das den Punkt der Initiation in höheres Wissen markiert.

[303] Vgl. Lewy, Oracles[2] 207–211.

Hymnos an Hekate gezeigt, die Vv. 8–10 in ihrer Bitte an Hekate-Ianus zum Ausdruck, die nachdrücklich diese Göttin mit der soteriologischen Funktion des Lichtes in diesem Moment verknüpfen. Diese Verknüpfung von Göttin und Licht wird jedoch erst verständlich, wenn man die kultische Funktion der Hekate als κουροτρόφος bedenkt, was bisher noch nicht geschehen ist,[304] denn erst dann kann aufgrund derselben soteriologischen Funktion sowohl der Göttin als auch des Lichtes – dem Hinführen in einen höheren Bereich des Seins und des Bewußtseins – eine sinnvolle Kombination von Göttin und Licht erfolgen, die für Proklos zusätzlich durch die Entsprechungen zwischen Hekate und Licht in der Ontologie fundiert war bzw. die ihn möglicherweise erst der Göttin diese Funktion zuweisen ließ.[305] So verschmelzen für Proklos vor dem Hintergrund des chaldäischen Rituals Licht und Göttin zur Vorstellung der Licht-Kraft, die den Mysten emporhebt, wie Er im Mythos der *Politeia* in der Lichtsäule emporgehoben wird, um Erkenntnisse über das Jenseits zu erlangen, und wie bei Parmenides der Erzähler von den Töchtern der Sonne zu Persephone, d. h. auch hier an den Ort der heilsbringenden Erkenntnis, geleitet wird.

Ebenfalls wie bei Parmenides wird diese Art der Anagoge verstanden als Weg zu einer speziellen Art von Erkenntnis oder spiritueller Einsicht, die man auch einen veränderten Bewußtseinszustand nennen kann. Dieser Weg wird erleichtert bzw. herbeigeführt durch spezifische rituelle Übungen und Formen, die sich z. T. ebenfalls aufgrund von Entsprechungen zum Apollon-Oulios-Kult rekonstruieren lassen. In ihnen liegt ein beachtliches, bisher kaum beachtetes hermeneutisches Potential hinsichtlich eines umfassenderen Verständnisses der Texte der Chaldäischen Orakel und der mit ihnen beschäftigten Neuplatoniker. Sie umfassen folgende rituelle Handlungen und Übungen, die zusammen die Praxis der theurgischen Inkubation ausgemacht haben könnten:

---

[304] Zwar geht Johnston, Hekate 21–28 auf Hekates traditionelles Bild ein, sie übergeht aber die religiöse Komponente des κουροτρόφος-Aspekts. Damit bleibt ein wesentliches Moment ihrer soteriologischen Funktion unbeachtet. In dieser Funktion scheint Hekate zu den Göttern zu gehören, die Shaw als „liberated gods" bezeichnet, deren Aufgabe es ist, die Wirkung der immateriellen überweltlichen Götter an die Seele zu vermitteln und so den Aufstieg der Seele zu ermöglichen. Shaw führt diese Klassifikation über Damaskios auf Iamblich zurück (Theurgy 136–138). Damaskios bezeichnet die Position dieser Götter als μεσότης (In Parm. II, 215, 4 ed. Ruelle), was gut zu Hekates Charakterisierung als δύναμις-δεσμός paßt.

[305] Es ist hier allerdings nur wichtig, daß diese Funktionsanalogie vorliegt, nicht aber, für Proklos ein eindeutiges Abhängigkeitsverhältnis herzustellen.

Erstens: Atemtechniken,
Zweitens: Bewegungslosigkeit und regloses Verharren durch Eingraben,
Drittens: den Einsatz des στρόφαλος.

Diese Techniken und die über sie erreichte Befindlichkeit können ebenfalls dazu beitragen, die Besonderheiten der Darstellung des Lichtes als Kraft bei den späteren Neuplatonikern besser zu verstehen.

Eng verbunden mit dem symbolischen Tod als Eingang zu einem anderen Bewußtseinszustand des Mysten oder Theurgen ist eine Art Atemtechnik, die möglicherweise dabei half, einen tranceartigen Zustand herbeizuführen oder, in einer den Orakeln entsprechenden Formulierung, die die Anagoge erleichterte und die Trennung der Seele vom Körper vereinfachte.[306] In den Orakelfragmenten wird diese Technik in Frg. 124, Majercik thematisiert, wo beschrieben ist, daß das ἀναπνεῖν die Seele freisetzt. Wichtig ist, daß bei Lewy und Majercik Konsens darüber herrscht, daß hier auf eine „tatsächliche [Kult-] Handlung" Bezug genommen wird.[307] Hinter dem Orakeltext ist also – wie hinter dem Proklos-Hymnos an Hekate-Ianus – eine Kulthandlung zu vermuten, deren Ziel es ist, einen speziellen Bewußtseinszustand herbeizuführen.[308] Frg. 123, Majercik zeigt, daß die Verfasser der Orakel diese Übung eng mit Hekate verknüpft dachten, worauf die Verwendung der beiden Begriffe „Hauch" und „warm" hinweist sowie deren Deutung bei Proklos als ζωῆς [...] μετάδοσις, denn genau dies ist ja auch die Funktion der Hekate:

[...] καὶ ἀμιγῆ ποιεῖ πρὸς τὴν ὕλην τῷ "... πνεύματι θερμῷ // κουφίζουσα ...".

[...] und macht [die Seele] unvermischt hinsichtlich der Materie, „indem [die Wesenheit des Helios] sie durch den warmen Hauch leicht emporhebt". (Frg. 123, Majercik)

---

[306] Siehe Lewy, Oracles[2] 205–206 und Anm. 214, aufgenommen bei Majercik, Oracles 38. Vgl. auch Shaw, Theurgy 222–225.

[307] Siehe Majercik, Oracles 188 zu Frg. 124.

[308] Kingsley nimmt derartige Techniken für den Apollon-Oulios-Kult an, wo sie dieselbe Wirkung erzielen sollen: „to break the hold of the senses, create access to an awareness beyond space and time" (Wisdom 109).

D. h. hier ist mit Majercik „Hauch"[309] als literarisch-philosophischer Reflex auf eine kultisch-rituelle Atemübung zu verstehen, deren Ziel es ist, einen Trance Zustand zu induzieren, der als Lösung der Seele vom Körper und als Anagoge beschrieben wird. In dieser anagogischen Funktion gleicht er damit der göttlichen Kraft, die sich im Licht manifestiert, wie sich auch durch eine Passage aus Iulians Hymnen belegen läßt: Iulians *Hymnos an die Mutter der Götter* 172 a–c scheint sich gleichfalls auf dieses Orakel zu beziehen und es direkt mit den Strahlen der Sonne und damit mit dem Licht in Verbindung zu setzen:

> Ἔξω γὰρ τῆς αἰτίας ἣ φησι τοῖς θεοῖς εἶναι τὸ φῶς σύνδρομον, ἔχειν οἰκείως πιστευτέον τοῖς ἀφεθῆναι τῆς γενέσεως σπεύδουσι τὰς ἀναγωγοὺς ἀκτῖνας ἡλίου. Σκόπει δὲ ἐναργῶς· ἕλκει μὲν ἀπὸ τῆς γῆς πάντα καὶ προσκαλεῖται καὶ βλαστάνειν ποιεῖ τῇ ζωπυρίδι καὶ θαυμαστῇ θέρμῃ, διακρίνων οἶμαι πρὸς ἄκραν λεπτότητα τὰ σώματα, καὶ τὰ φύσει φερόμενα κάτω κουφίζει. Τὰ δὴ τοιαῦτα τῶν ἀφανῶν αὐτοῦ δυνάμεων ποιητέον τεκμήρια· ὁ γὰρ ἐν τοῖς σώμασι διὰ τῆς σωματοειδοῦς θέρμης οὕτω τοῦτο ἀπεργαζόμενος, πῶς οὐ διὰ τῆς ἀφανοῦς καὶ ἀσωμάτου πάντη καὶ θείας καὶ καθαρᾶς ἐν ταῖς ἀκτῖσιν ἱδρυμένης οὐσίας ἕλξει καὶ ἀνάξει τὰς εὐτυχεῖς ψυχάς; Οὐκοῦν ἐπειδὴ πέφηνεν οἰκεῖον μὲν τοῖς θεοῖς τὸ φῶς τοῦτο καὶ τοῖς ἀναχθῆναι σπεύδουσιν.
>
> Ganz abgesehen nämlich von dem Grunde, wonach das Licht für eine Begleiterscheinung der Götter gilt, muß man glauben, daß die emporziehenden Strahlen der Sonne denjenigen entsprechend sind, welche nach der Befreiung vom Werden trachten. Betrachte die Sache jedoch einmal ganz genau. Die Sonne zieht alles aus der Erde hervor, ruft es zu sich empor und bringt es kraft ihrer belebenden und wunderbaren Wärme zum Keimen, indem sie die Körper bis ins Feinste sichtet, und sie macht das, was sich von Natur aus zu Boden neigen will, leicht (κουφίζει).[310] Aus solchen Wirkungen muß man nun auf ihre unsichtbaren Kräfte schließen. Denn wenn sie so bei den Körpern durch die körperliche Wärme diese Wirkungen erzielt, wie wird sie da nicht auch mittelst der unsichtbaren, völlig unkörperlichen, göttlichen und reinen Ousia, die in ihren

---

[309] Majercik, Oracles 188 zu Frg. 124 interpretiert auch dieses Fragment vorsichtig als Reflex auf eine rituelle Atemübung. Als Subjekt des Satzes ist allerdings die sich in den Sonnenstrahlen manifestierende οὐσία des Helios zu verstehen, wenn, wie ich annehme, Iulians *Hymnos an die Mutter der Götter* 172 b–c mit diesem Orakel in Verbindung steht, worauf bes. θέρμῃ in 172 b2 und κουφίζει in 172 b4 hinweisen. Beide Begriffe schreibt Iulian im folgenden der göttlichen Kraft zu, die sich auf die Seele richtet und die sich in den Lichtstrahlen manifestiert. Daß sich Iulian tatsächlich auf die Chaldäer bezieht erhellt außerdem aus 172 d–173 a. Zur Verbindung dieser Begriffe mit der Theorie des Seelengefährts, die bei Iamblich wahrscheinlich ebenfalls dazu dient, den Zustand der inkubatorischen Trance zu erfassen, s. u. Abschnitt III.5.2.2 zu Synesios, *De insomniis* 6, 566.

[310] In seinem Dialog *Phaidros* 248 c2 benutzt Platon diesen Begriff, um die emporführende Wirkung der richtigen Nahrung für die edle Seele zu beschreiben. Iulian übersetzt ihn möglicherweise zurück in die biologische Sphäre des Pflanzenwachstums. Zur Bedeutung dieser Textstelle für das Verständnis von Iamblichs Ochema-Theorie s. u. Abschnitt III.5.2.2 zu Synesios, *De insomniis* 6, 566.

> Strahlen liegt, die glückseligen Seelen emporziehen und emporführen.[311] Es hat sich also ergeben, daß einerseits dieses Licht den Göttern sowie denjenigen wesensverwandt ist, die darnach streben, emporgeführt zu werden. (Übs. Asmus, Kaiser Julians philosophische Werke 196)

Iulian verbindet direkt die Beobachtung biologischer Phänomene[312] mit dem metaphysischen Ousia-Dynamis-Energeia-Schema[313] und den kultischen Bemühungen der Theurgen[314]. In diesen Kontext fügt sich Frg. 125, Majercik ein, das gut das Ineinander von kultischen und lichtmetaphysischen Vorstellungen zeigt:

> ὁ δὲ δὶς παρ' αὐτοῖς (sc. τοῖς Χαλδαίοις) ἐπέκεινα μεταδίδωσιν ἑαυτοῦ τοῖς κόσμοις καὶ κατασπείρει "... εὔλυτα φέγγη," ἵνα καὶ τοῖς ἐκείνων χρήσωμαι ῥήμασιν.
>
> Der [bei den Chaldäern] sogenannte Doppelt-Jenseitige gewährt den Weltordnungen an sich Anteil und sät „leicht zu lösende (εὔλυτα) Lichtpartikel / Lichtstrahlen (φέγγη)" von oben herunter aus, um deren Worte zu gebrauchen. (Frg. 125, Majercik)

Unter den „leicht zu lösenden Lichtpartikeln / Lichtstrahlen" sind meiner Ansicht nach die menschlichen Seelen zu verstehen, auf die sich auch Iulian bezieht und die er den Sonnenstrahlen angleicht.[315] Sie sind im chaldäischen Sinne „leicht zu lösen", weil sie nach der Trennung von der stofflichen Welt streben und daher leicht vom anagogischen Licht erfüllt werden können, da sie dessen Bewegungsimpuls mit dem ihrigen aufnehmen. Lichtmetaphysisch ist die gegenseitige Durchdringung lichthafter Kräfte aufgrund der Stofflosigkeit und Überräumlichkeit der Dynamis ebenfalls völlig problemlos vorstell-

---

[311] Vgl. damit die Vorstellung, daß Feuer und Blitze reinigen und zu den Göttern erheben, Kingsley, APMM 255.

[312] Zugleich schreibt Iulian diese Beobachtung Platon zu, auf dessen Sonnengleichnis er sich in 172 d hinsichtlich des Sehens beruft. Vgl. R. 509 b1–4: durch das Licht bewirkt die Sonne Werden und Wachstum.

[313] Das Schema ist gut zu erkennen: ποιεῖ und κουφίζει markieren die Energeia, in 172 b4–5 zusammengefaßt mit τὰ [...] τοιαῦτα [...] τεκμήρια. In 172 b4 ist direkt von δυνάμεις die Rede, die durch ihre Wirkungen bezeugt werden (eben die τεκμήρια), dazu s. o. Abschnitt III.1.3 zu Frg. 4 In Alc., wo Iamblich das Schema gebraucht, um auf die Ousiai der Dämonen zurückzuschließen. In 172 c1 erwähnt Iulian dann die οὐσία des Helios, die sich in ihren Strahlen, die damit ihre Dynamis ausmachen, eingründet und wirkend entfaltet.

[314] Auf sie nimmt Iulian explizit mit ἕλξει und ἀνάξει in 172 c1 Bezug.

[315] Majercik, Oracles 189 versteht dagegen unter den εὔλυτα φέγγη in Übereinstimmung mit Lewy, Oracles[2] 119 Anm. 201 die auf den Kosmos wirkenden Ideen. Die Parallelen zu Iulian beachten weder Lewy noch Majercik. Lösbar ist das Problem, wenn man die lichthaften Einzel-Seelen nach plotinischer Vorstellung quasi als Träger der die Materie gestaltenden Logoi auffaßt, also auch für die Chaldäischen Orakel eine Art Logos-Licht-Kontinuität annimmt. Meine These läßt sich noch dahingehend präzisieren, daß der Aspekt der Seele bestimmt wird, der leicht zu lösen ist: das Gefährt der Seele, s. u. Abschnitt III.5.2.2.

bar, im Gegensatz zur Durchlichtung der dunklen Materie oder des Körperlichen. Dieselbe Disposition – εὔλυτοί εἰσιν (Frg. 124, Majercik) – kommt auch denen zu, die durch Atemübungen die Herbeiführung des tranceartigen Bewußtseinszustandes erleichtern. εὔλυτος bedeutet beide Male „leicht zu lösen", einmal im Sinne der Loslösung einer lichthaften Seelenkraft oder eines Seelenaspekts vom Stofflichen, die vor der grundlegenden Struktur des Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas erörtert wird (Frg. 125, Majercik), zum anderen im konkreten Ritual im Sinne der Herbeiführung der Loslösung des Mysten von seinem „normalen" Bewußtseinszustand durch Atemübungen.[316] Erst in Verbindung mit dem rituellen Kontext der Anagoge aber wird die Junktur von εὔλυτα und φέγγη verständlich, da sie sich aus der traditionellen Lichtmetaphysik allein nicht erklären läßt und offenbar auch erst mit den Chaldäischen Orakeln auftaucht.[317]

In beide Kontexte ist auch Hekate als verbindende Kraft integriert. Der Doppelt-Jenseitige bezeichnet die Wirkung, die Hekate als Dynamis aus sich hervorbringt, indem sie, wie Psellos annimmt, alles mit Licht und Leben erfüllt. Zusammen mit der Deutung, die Proklos zu Frg. 123, Majercik vorschlägt, ergibt sich damit, daß Hekate, weil sie alles mit Leben erfüllt, als „warmer Hauch" zu verstehen ist, da nach Proklos „der warme Hauch Mitteilung von Leben" (τὸ [...] 'πνεῦμα τὸ θερμὸν' ζωῆς ἐστι μετάδοσις, s. o.) bedeutet.[318] Dieselbe Wirkung, die Hekate als „warmer Hauch" besitzt, weist auch der dynamische Aspekt der Ousia des Helios, die Lichtstrahlen, auf, die alles mit Wärme und Leben erfüllen, wie der Text aus Iulians *Hymnos an die Mutter der Götter* zeigte. So besitzen Hekate und die Sonnenstrahlen dieselbe Wirkung. Und da nach der platonischen Dynamisdefinition, die wie gezeigt auch für die späteren Neuplatoniker ihre Gültigkeit behält, die Dynameis als dieselben anzusehen sind, die dieselbe Wirkung erzielen, können Sonnenstrahlen und Hekate aufgrund metaphysischer Überlegungen gleichgesetzt werden.[319] Weiterhin erinnert der Begriff μετάδοσις für sich genommen an die Funktion des primären Lichtes, das „Teilhabe" (s. o. Abschnitt III.2.1 zu Proklos, Theol. Plat. II, 7, 48, 9–19) und ebenso strukturierendes Mittleres ist.

---

[316] Vgl. Lewy, Oracles[2] 204 Anm. 124, der auf die Verbindung zwischen ἀναπνοές und εὔλυτος hinweist, aber für φέγγη εὔλυτα eine völlig andere als die von mir vorgeschlagene Bedeutung sucht, s. o. die entspr. Anm.

[317] Erst Iamblich wird sie gleichsam durch seine Ochema-Theorie erklären können, s. u. Abschnitt III.5.2.2.

[318] Das gilt bereits für die traditionelle Vorstellung der Hekate, vgl. Johnston, Hekate 23 Anm. 8. Für diese Bedeutung im Kontext der Chaldäischen Orakel s. Johnston, Hekate 62–70.

[319] Die Möglichkeit, Hekate als Tochter des Helios anzusehen (s. o. Abschnitt III.4.2) erleichtert natürlich vom Mythologischen her diese philosophische Gleichsetzung.

So ermöglicht das Moment des verbindenden und vermittelnden Wirkens, das auf der metaphysischen Dynamiskonzeption beruht, die Integration sowohl von Licht als auch der Göttin Hekate, die beide zumindest bei den späteren Neuplatonikern eindeutig als Dynameis aufgefaßt werden, in die verschiedensten Kontexte. Mit diesem Instrumentarium interpretierten die Neuplatoniker wiederum die Texte der Chaldäischen Orakel, in denen sie entsprechende Strukturen vorzufinden glaubten, die sich u. a. als literarische Darstellung kultischer Abläufe und Erlebnisse verstehen lassen. Meiner Ansicht nach bot sich in diesem Zusammenhang Hekate in ihrer kultischen Funktion als κουροτρόφος besonders für eine Funktionalisierung innerhalb einer philosophischen Deutung rituellen Geschehens an. Denn in ihrer kultischen Rolle wirkt sie ebenfalls vermittelnd zwischen einem Höheren und einem Niedrigeren, nämlich im Ritual zwischen dem Göttlichen und dem Theurgen oder einem Mysten. So gewährt sie Anteil oder, platonisch formuliert, Teilhabe am Höheren, wie das primäre noetische Licht des Proklos. Diese kultische Funktion bedingt außerdem ihre und des Lichtes Verbindung zu den Atemtechniken: Wie diese Techniken in realiter das Erlangen einer anderen – als höher angesehenen – Bewußtseinsebene erleichtern und dorthin führen, so hilft Hekate dem Mysten als κουροτρόφος auf dem Weg zur göttlichen Einsicht. Sie ist als κουροτρόφος gleichsam die sprachliche und mythologische Chiffre für diesen Weg zur Erkenntnis und alles, was mit ihm zusammenhängt. In ihr und dem Licht fließen Elemente der kultischen Praxis, traditioneller Mythologie und deren philosophische Explikation zusammen. Die Gleichsetzung oder enge Assoziierung der Göttin mit der Licht-Dynamis als entsprechend modularem und vielseitigem Funktionsträger ergibt zumindest in den Texten der späteren Neuplatoniker einen Vorstellungskomplex, in dem sich Lichtmetaphysik, Mythologie und Kultpraxis durchdringen und wechselseitig beeinflussen.

Neben den rituellen Atemtechniken besitzt möglicherweise auch die Technik des regungslosen Verharrens (in einer Höhle) eine Entsprechung im chaldäischen Ritual:[320]

Ausgehend von der bereits bekannten Proklos-Stelle, in der Proklos die homerische Darstellung der Bestattung des Patroklos durch Achilleus als Beschreibung des chaldäischen Initiationsrituals interpretiert, schreibt Lewy dem Initianden die Rolle dessen zu, der „die Rolle der toten Person übernimmt".[321] Zu diesem Zweck wird dessen Körper mit Erde bedeckt, so daß

[320] Kingsley hat dieses Verharren als wesentliches Moment des Apollon-Oulios-Kultes herausgefunden (Wisdom 79–80 u. ö.).

[321] Lewy, Oracles[2] 209. Im folgenden liegt meiner Interpretation der Chaldäischen Orakel

nur der Kopf unbedeckt bleibt.[322] Erst danach erfolgt die Trennung der Seele vom Körper. Es läßt sich leicht vorstellen, daß der Myste bei diesem Vorgang regungslos zu verharren hatte und sich – sobald er vollständig eingegraben war – nicht mehr bewegen konnte. Dies ist die Voraussetzung für den Zustand des φωλεύειν,[323] von dem Kingsley berichtet:

> They would lie down in an enclosed space. Often it was a cave. And [...] they'd enter a state described as neither sleep nor waking – and eventually they'd have a vision. [...] What's important is that you would do absolutely nothing. [...] You'd just have to surrender to your condition. You would lie down as if you were dead. (Kingsley, Wisdom 80)[324]

Frg. 132, Majercik macht zudem deutlich, daß, womöglich während dieser Phase der Initiation, der Initiand zu schweigen hatte.[325] Ein weiteres Indiz dafür, daß sich auch die Priester der Chaldäer der Praxis der Inkubation, die als symbolisches Sterben rituell begangen wurde, bedient haben.

Frg. 118, Majercik thematisiert diese Praxis hinsichtlich ihres Ziels: es geht darum, auf welche Weisen der „Samen von innen heraus" zum Wachsen gebracht werden kann. Die Wendungen der Fragmente 123 und 125 in Verbindung mit den Erläuterungen Iulians lassen aufgrund der Ähnlichkeit der Metaphorik, die in allen Texten aus dem Bereich der Biologie entnommen ist,[326] und der Ähnlichkeit des Themas vermuten, daß τὸ [...] σπέρμα, das zum Wachsen gebracht wird, mit dem εὔλυτον φέγγος als der lichthaften, emporstrebenden Seele, die durch das wärmende Licht emporgehoben wird, oder zumindest einem speziellen Aspekt der Seele gleichzusetzen ist. Als Ziel der Aufwärtsbewegung, die in Frg. 123 als κουφίζειν beschrieben wird,[327] gibt

---

Lewys Deutung in Oracles[2] 207–209 zugrunde, die ich um die Ergebnisse Kingsleys ergänze.

[322] Vgl. van den Berg, Becoming like god 199 f.

[323] Der Theurge übernimmt dann die Funktion des φωλαρχός, also des Priesters, der über diesen Vorgang wacht und die Hilfesuchenden beim Vollzug der Inkubation unterstützt. Vgl. Lewy, Oracles[2] 38–39 zur Position des Theurgen im Ritual und Kingsley, Wisdom 77–80 zu den Aufgaben des φωλαρχός.

[324] Shaw, Theurgie 224 zieht einen offensichtlich ähnlichen Trancezustand als eine Interpretationsmöglichkeit von *De Mysteriis* 86, 5–14 heran und vergleicht ihn mit durch Yoga erreichten Bewußtseinsformen.

[325] Vgl. Kingsley, Wisdom 82, der Strabo zitiert. Strabo beschreibt den Zustand des Hilfesuchenden als den der Stille: καθ' ἡσυχίαν μένειν!

[326] In Frg. 125, Majercik ist die Rede davon, daß das leicht zu lösende Licht eingesät werde: καταστείρω zu dem als Akkusativobjekt εὔλυτα φέγγη gehören; vgl. Majercik, Oracles 186 zu Frg. 118.

[327] κουφίζειν ist das Äquivalent des βλαστάνειν ποιεῖ bei Iulian, das wiederum dem αὐξῆσαι in der Einleitung des Synesios zu Frg. 118 entspricht; vgl. auch αὔξην als Lichtwirkung in R. 509 b3.

Frg. 118 an, das Symbol / Erkennungszeichen des Lichtes (γνώρισμα φάους) zu erfassen. Eine Möglichkeit dazu besteht darin, daß Helios / Apollon den Schlafenden von seiner eigenen Kraft einpflanzt: τοὺς δὲ καὶ ὑπνώοντας ἑῆς ἐνεκάρπισεν ἀλκῆς. Die ἀλκή einer Gottheit ist ihre Dynamis.[328] Sollte Helios-Apollon Subjekt dieses Satzes sein, wofür einiges spricht, denn er ist letztendlich der Gott, der den Mysten erfüllt (s. u. Abschnitt III.4.2.2 u. III.4.4 zu Prokl., In Tim. I, 211, 24–212, 1), ist diese ἀλκή also sein Licht, oder, mythologisch formuliert, Hekate, die Tochter und Dynamis des Helios. Was aber könnte damit gemeint sein? Die Wendung ὑπνώοντας läßt erkennen, daß auch in diesem Fragment eine mythologisch-lichtmetaphorische Beschreibung der Inkubationspraxis vorliegt. Ich vermute daher, daß das Fragment beschreibt, wie die vorbereitete und lichthaft vorgestellte Seele des Mysten eine Epiphanie der als Licht aufgefaßten Göttin Hekate erfährt. Es geht, wie Burkert es allgemein für die Mysterienriten formuliert, um eine „Erfahrung des Heiligen" (Antike Mysterien 18) in Form einer Epiphanie.[329] Angewendet auf Frg. 118 bedeutet dies, daß die Formulierung φάους γνώρισμα λαβέσθαι den Zustand meint, den Lewy treffend charakterisiert als „the spiritual experience of ‚epopteia' in the course of a Chaldaean sacrament of immortality" (Oracles[2] 203), und sich damit auf den Abschluß des gesamten Rituals bezieht, dem Hekate als κουροτρόφος in jeder Phase beigeordnet ist.[330] Genau diesen Zustand beschreibt auch Iamblich in *De Mysteriis:*

> Εἰ γὰρ παρουσία τοῦ τῶν θεῶν πυρὸς καὶ φωτός τι εἶδος ἄρρητον ἔξωθεν ἐπιβαίνει τῷ κατεχομένῳ, πληροῖ τε αὐτὸν ὅλον ἐπὶ κράτει, κύκλῳ τε πανταχόθεν ἐν ἑαυτῷ συνείληφεν, ὡς μηδεμίαν οἰκείαν ἐνέργειαν δύνασθαι διαπράττεσθαι, τίς ἂν αἴσθησις ἢ παρακολούθησις ἢ ἐπιβολὴ οἰκεία παραγένοιτο τῷ καταδεχομένῳ τὸ θεῖον πῦρ;
>
> Denn wenn die Anwesenheit des Feuers der Götter und eine unsagbare Form / Art des Lichtes von außen den Ergriffenen [wie ein Gefährt] besteigt (ἐπιβαίνει), und wenn es

[328] S. o. die Anm. zum Aion als Dynamis des Einen und Lewy, Oracles[2] 440 Anm. 14 und Cremer, Chaldäische Orakel 61 Anm. 198.

[329] Kingsley, Wisdom 80–83 bestimmt als Ziel der Inkubation u. a. die Heilung wirklicher Krankheiten durch ein Erfassen des Göttlichen. Auf eine derartige Wirkung auch des chaldäischen Rituals könnte Frg. 128, Majercik hinweisen: „[...]. Weitest du den feurigen Gott zum Werk der Frömmigkeit, wirst du auch den fließenden Körper retten." ἐκτείνας πύριον νοῦν ἔργον ἐπ' εὐσεβίης kann mit der Freisetzung der als leicht zu lösendes Licht verstandenen Seele durch Atemübungen gleichgesetzt werden. ῥευστὸν [...] σῶμα weist auf den stofflichen Körper hin, da ῥευστὸν die Materie charakterisiert, vgl. Majercik, Oracles 177 zu Frg. 93 und 189 zu Frg. 128. Majercik selber deutet Frg. 128 stärker theoretisch als Reinigung bzw. Rettung des Seelengefährts (ὄχημα).

[330] Zu beachten ist, daß der Abschluß der rituellen Handlung nicht unbedingt mit dem Ende der spirituellen Bewegung des Mysten zusammenfällt, sondern die Voraussetzungen schafft, eine bestimmte spirituelle Erfahrung zu machen.

> diesen ganz erfüllt und ihn einnimmt und ihn rundum von allen Seiten in sich selbst umfaßt hält, so daß er nicht mehr in der Lage ist, eine eigene Wirkung zu wirken, welche Wahrnehmung könnte es dann noch geben für einen, der [so] das Feuer empfangen hat. (Myst. III, 6, 113, 8–14; vgl. Shaw, Theurgy 89–91)[331]

Es scheint *zum einen,* daß Proklos in seinen Erläuterungen zu Frg. 122 der Chaldäischen Orakel Iamblichs Beschreibung z.T. wörtlich aufgenommen hat, denn auch er spricht von einer allseitigen Umfassung von Licht, die zugleich ein Erfüllen ist. Dabei scheinen beide Philosophen die Eigenschaften des πανταχοῦ πᾶσα, die das Licht aufgrund seines Dynamischarakters besitzt, zu nutzen, um diesen Zustand zu klassifizieren. Die Spannung, die Iamblich durch die Kombination der beiden Momente des „von außen Besteigens" bei gleichzeitiger Erfüllung von innen aufbaut, bringt ein weiteres metaphysisches Theorem in einem religiösen Kontext zur Anwendung. ἔξωθεν verhindert in diesem Fall die Vorstellung einer vollständigen Immanenz der göttlichen Kraft,[332] und betont gleichzeitig die Passivität des Mysten gegenüber der Gottheit, die auf ihn einwirkt.[333] Iamblich kombiniert zu diesem Zweck in dieser Beschreibung lichtmetaphysische Vorstellungen und die aristotelische Nousspaltung. Denn das Licht als Dynamis wirkt zwar auf den Menschen, bewahrt aber gleichzeitig die Transzendenz der Ousia des Göttlichen. Die aristotelische Theorie des νοῦς ποιητικός, der von außen auf den νοῦς παθητικός einwirkt, hilft, diese Vorstellung weiter zu erklären. So vergleicht bereits Aristoteles den νοῦς ποιητικός mit dem Licht (s. o. Abschnitt I.2). Daher kann er in dieser Hinsicht leicht mit dem göttlichen Licht Iamblichs assoziiert werden. Zudem vergöttlicht Aristoteles den wirkenden Nous in seiner Lichthaftigkeit. Am wichtigsten aber dürfte die Richtung seines Wirkens sein, eben „von außen", die wie bei Aristoteles so auch bei Iamblich Transzendenz sichert.[334]

Zum anderen betont Iamblich deutlicher als Proklos das Moment des Kreises: κύκλῳ πανταχόθεν, wobei die Ergänzung κύκλῳ zu πανταχόθεν auf den ersten Blick redundant erscheinen mag. Allerdings nimmt Iamblich hier meiner Ansicht nach ein wesentliches Kennzeichen der Epiphanie der Hekate auf, die in Frg. 146, Majercik geschildert wird: das der Kreisbewegung, denn in Frg. 146 ist die Form, in der sich Hekate manifestiert, die des wirbelnden, rauschenden Lichtes: φῶς ῥοιζαῖον ἐλιχθέν, so daß man den Eindruck erhält,

---

[331] Zur Interpretation dieses Textes im Zusammenhang mit Iamblichs Ochema-Theorie s. u. Abschnitt III.5.2.2.

[332] Siehe Nasemann, Theurgie 192.

[333] Dazu vgl. Stäcker, Stellung 116.

[334] Zum Einfluß der aristotelischen Nousspaltung auf Iamblich vgl. Shaw, Theurgy 90–101.

als rezipiere Iamblich ἐλιχθέν in seinem κύκλῳ.[335] Da also die Epiphanie der Hekate κουροτρόφος in der Form des kreisenden Lichtes und der Punkt des Rituals, den die Chaldäischen Orakel als *φάους* γνώρισμα λαβέσθαι.[336] beschreiben, eine in der Kreisbewegung zum Ausdruck kommende Verbindung besitzen,[337] ist nun danach zu fragen, wie diese Kombination von Licht, Kreisbewegung und Epiphanie der Hekate aus dem Ritual erklärt werden kann. Im Zuge dieser Erörterung bietet es sich folglich auch an, zu untersuchen, welche weitergehenden Wechselwirkungen zwischen Kult und metaphysischer Reflexion möglicherweise stattgefunden haben.

III.4.2.2 Strophalos und Epiphanie der Hekate

Die bisher aufgezeigten Äquivalenzen weisen darauf hin, daß die Anhänger des Kultes der Chaldäischen Orakel ein Ritual vollzogen, in dem sich wesentliche Aspekte des von Kingsley rekonstruierten Apollon-Oulios-Kultes wiederfinden. Der Beschreibung und Deutung dieses Rituals und seiner Wirkung auf das menschliche Bewußtsein dienen in den Chaldäischen Orakeln selbst und in späteren Texten u. a. die literarische Funktionalisierung der Göttin Hekate und die mit ihr eng verknüpfte Lichtmetaphysik. Bezüglich des als φάους γνώρισμα gefaßten Abschlusses dieses chaldäischen Rituals ist daher zum einen anzunehmen, daß es ebenfalls strukturelle Entsprechungen zum Apollon-Oulios-Kult bzw. dessen Zweck, der Erlangung einer bestimmten Form spiritueller Erfahrung, aufweist, und daß es zum anderen durch Hekate und Lichtbegriffe beschrieben wird, die wiederum auch in der Metaphysik der Orakeltexte ihren Niederschlag finden.

---

[335] Zur Bedeutung des Kreises in der Seelenlehre Iamblichs siehe Shaw, Theurgy 90–91. Shaw weist dabei auf die Entsprechung zwischen Kreisbewegung und dem Göttlichen und Intelligiblen hin, in die sich der Theurge einfügen kann, indem er sich mit der Kreisbewegung der Sterne harmonisiert.

[336] Majercik, Oracles 186 zu Frg. 118 führt zwei andere Interpretationen dieses Begriffs an: Sie interpretiert das σπέρμα als den höchsten und göttlichen Aspekt der Seele, der auf dieser Ebene dem ἄνθος νοῦ korrespondiert. Seine Funktion sieht sie darin, die Verbindung mit dem Göttlichen zu verwirklichen. Dasselbe wird aber auch durch die Epiphanien des Göttlichen in der Seele bewirkt. So bleibe ich hinsichtlich der *Funktion* des Spermas in Übereinstimmung mit Majercik, die diesen Begriff jedoch aus der metaphysischen Perspektive interpretiert. Die semantische Polyvalenz der Orakelsprache läßt aber wie ich meine auch die von mir vorgeschlagene Deutung zu. Vgl. unten die entspr. Anm. in III.5.2.2. Ich stehe mit meiner Deutung Lewy, Oracles[2] 242 und 242 Anm. 56 am nächsten, der φάους γνώρισμα als die Phänomene deutet, die der eigentlichen Epiphanie vorausgehen. Vgl. dazu auch Johnston, Hekate 111–133 und unten Abschnitt III.5.2.2.

[337] Der „unsagbaren Form des Lichtes" (φωτός τι εἶδος ἄρρητον) könnte vor diesem Zusammenhang die „unsagbare Kraft" (ἀπόρρητος δύναμις) des Schwingkreisels der Hekate aus Frg. 206, Majercik entsprechen, s. u. den nächsten Abschnitt.

Grundsätzlich bestimmt Kingsley als Ziel der rituellen Inkubation einen „anderen Zustand des Bewußtseins und einen anderen Zustand des Seins".[338] Ohne weiter darauf eingehen zu wollen, was erfahren wird, wenn der Theurge oder Myste in diesen Zustand gerät, werde ich mich darauf beschränken zu untersuchen, mit welchen Mitteln dieser Zustand sprachlich beschrieben wird und welche Verbindungen es auf dieser Ebene zur Lichtmetaphorik und zur Lichtmetaphysik gibt.

Der über diesen Zustand herrschende Gott war Apollon, und um diese Ekstase zu umschreiben, gebrauchten die Griechen Formulierungen wie „besessen von Apollon".[339] Lewy wiederum zeigt für die Chaldäischen Orakel, daß dem Mysten im Ritual die Rolle zukam, „den Gott aufzunehmen", um gleichsam als dessen Medium zu dienen,[340] so daß auch hierin eine Entsprechung zum Mystizismus des Apollon-Oulios-Kultes vorliegt. Es steht also zu vermuten, daß das Ziel der Inkubation als Erfüllung mit dem Göttlichen bestimmt wird, was gut zu den Fragmenten paßt, die die Anagoge als Erleuchtung und Erfüllung mit Licht ansehen.[341] Diese Art der Darstellung liegt schon deshalb nahe, weil das Licht als unverfälschte Manifestation des Göttlichen galt, wie aus Iulian deutlich wurde (s. o. Abschnitt II.1.5). Da der Zustand der Erfüllung als Erleuchtung und auch als allseitiges περιλάμπειν beschrieben wird und er Ziel einer realen Kulthandlung ist, darf weiterhin ebenfalls vermutet werden, daß auch in der Kultpraxis reales Licht als Manifestation göttlicher Kraft in einer bestimmten Form eine wesentliche Rolle gespielt hat. Auf diese kultische Praxis weist bereits Lewy in allgemeinerer Form hin. Er sei im folgenden etwas ausführlicher zitiert, um die rituelle Gesamtsituation, aus der sich die inkubatorische Trance ergibt, noch einmal ins

---

[338] Kingsley, Wisdom 80. Auf S. 110 bezeichnet er diesen Zustand mit „to be at home ... in another reality as well", als „consciousness itself [...] what holds everything together and doesn't change". Vergleichbar ist dieser Zustand wohl am ehesten mit dem Phänomen der schamanistischen Trance, wie Kingsley, Wisdom 113–115 feststellt. Shaw, Theurgy 224 zieht den Vergleich mit einem durch Yogaübungen induzierten kataleptischen Zustand in diesem Kontext heran, um Iamblich, Myst. 89, 5–14 zu interpretieren, wo offensichtlich ebenfalls ein theurgischer Trance-Zustand beschrieben wird. Vgl. auch Burkert, Antike Mysterien 18 u. 75–96.

[339] Siehe Kingsley, Wisdom 112 und Shaw, Theurgie 159. Einer der griechischen Begriffe, die diesen Zustand bezeichnen, ist κατέχεσθαι.

[340] Siehe Lewy, Oracles[2] 39–41. Der δοχεύς empfängt die Einwirkung des Göttlichen gleich einem Gefäß. Unter dem zu empfangenden Gott ist, wie Lewy, Oracles[2] 40 zeigt, u. a. auch Apollon zu vermuten. Ob ein Zusammenhang zwischen dieser Vorstellung und dem ὄχημα als deren philosophischer Explikation vorliegt, ist später zu untersuchen.

[341] Vgl. Frgg. 121, 122 und 128, Majercik. Besonders *De Mysteriis* III, 6, 113, 8–12 und Proklos' Deutung von Frg. 122 legen dieses Verständnis nahe, s. o. im vorigen Abschnitt. Zum möglichen peripatetischen Hintergrund der ὄχημα-Durchlichtung s. u. Abschnitt III.5.1.

Auge zu fassen. Denn sie wird in den zu behandelnden Fragmenten theoretisch fundiert und literarisch thematisiert, während sie selber die zu ihrer Beschreibung verwendete Begrifflichkeit beeinflußt hat:

> The neophyte, who by a strictly ascetic mode of life has prepared himself for the principal sacrament and has undergone the prescribed lustrations, is bidden to lie down upon the ground and to cover up his body, but not his head. Sacrifices for the dead are offered up as he lies. This sacramental action represents his bodily death. After this the second act of the consecration begins, the separation of the soul from the body and its elevation leading to the union with the mystic ray. [...] Then the initiate [...] marches towards the streams of light which begin to shine before him and appear to extend indefinitely upwards, enters the cone of light, inhales its divine substance, and filled with it, has the impression that the solar ray draws up his soul and unites him with the centre of cosmic harmony. If we take account of the fact that this symbolic representation was accompanied by magical operations, invocations, recitals and above all, *by numerous luminous visions*, we shall perhaps be able to realize the sensual effect produced by the theurgical ritual upon the excited imagination of the neophyte.[342]

Ein Gegenstand der magischen Praktiken, der zur Erzeugung dieser Lichteffekte eingesetzt wurde, läßt sich gut bestimmen: es ist eine Art Schwingkreisel, das sogenannte „Rad der Hekate", der στρόφαλος. Er kommt höchstwahrscheinlich zum Einsatz, während der Myste, bis auf den Kopf mit Erde bedeckt, unter Ausübung spezieller Atemtechniken aber ansonsten reglos und schweigend verharrt.[343] Von seinem Einsatz und seinem Wirken berichtet Frg. 206, Majercik, das bei Psellos überliefert ist, dessen Interpretation mitübersetzt wird:

> "ἐνέργει περὶ τὸν Ἑκατικὸν στρόφαλον." ... Διδάσκει οὖν τὴν τελετὴν ἐνεργεῖν, ἤτοι τὴν κίνησιν τοῦ τοιούτου στροφάλου, ὡς δύναμιν ἀπόρρητον ἔχουσαν.

---

[342] Lewy, Oracles[2] 207–208; vgl. Burkert, Antike Mysterien 76 und 95 zu den Arten der die Mysterienriten bestimmenden Techniken und ihrer Wirkung. Kritisch ist zu Lewys Darstellung anzumerken, daß er möglicherweise gerade bei der Beschreibung der Rolle des Lichtes im Ritual die metaphysische Exegese ritueller Handlungen und Texte als eine Art „Tatsachenbericht" interpretiert hat.

[343] Man kann wohl ebenfalls davon ausgehen, daß in dieser Situation Hymnen vorgetragen wurden. So nimmt Kingsley in seiner Interpretation von Frg. 1 des parmenideischen Lehrgedichtes an, daß die auffälligen Wiederholungen eine Art bewußtseinsverändernde Wirkung besitzen und versteht sie als „words of power" (Wisdom 120–121). Diese Beobachtung läßt sich leicht auf den Hymnos und in diesem Fall speziell auf den *Hekate-Ianus-Hymnos* von Proklos übertragen, dessen Verwendung während der Kulthandlung des chaldäischen Initiationsrituals oben erörtert wurde. Auch dieser Hymnos weist prägnante Wiederholungen auf: χαῖρε in den Vv. 1–3 und 13–15, überhaupt die wörtliche Wiederholung der Vv. 1–3 in den Vv. 13–15; weiterhin ναὶ λίτομαι δότε χεῖρα in V. 8 und 11. Damit werden Anruf und Bitte an die Götter um Hilfe und Erlösung wiederholt, die als kostbares Licht vorgestellt werden.

> „Bring den Kreisel der Hekate zur Anwendung!" [...] [Das Orakel] lehrt also, die Initiation zu vollführen, vielmehr die Bewegung eines derartigen Kreisels [zu vollführen], gleichsam als besitze er geheime / unsagbare Kraft (ἀπόρρητον δύναμιν). (Frg. 206, Majercik)

Psellos' Erläuterung weist bereits auf den Kontext hin, in dem ein Strophalos zum Einsatz kommt: die Initiation (τελητή) als Abschluß des chaldäischen Rituals. Es scheint sich beim στρόφαλος also um einen Kultgegenstand zu handeln, der während des rituellen Sterbens des Mysten von einem anderen Theurgen in kreisförmiger Bewegung durch die Luft gewirbelt wurde.[344] Dabei verursachte er ein spezifisches Geräusch, das dem der Pan-Flöte ähnlich ist.[345] Seine Verwendung im Ritual bringt damit zwei besonders charakteristische Effekte hervor: zum einen ist durch ihn eine kreisförmige, von Lichteffekten[346] begleitete Wirbelbewegung wahrzunehmen. Zum anderen ist ein hoher, pfeifender Ton zu hören, der dem der Hirten- oder Panflöte gleicht. In Frg. 1, Coxon des parmenideischen Lehrgedichtes werden zwei Aspekte der Reise vom Erzähler besonders betont: zum einen eine kreisförmige Bewegung, zum anderen das Geräusch des Wagens beim Fahren, wobei ein Ton wie von einer Hirtenflöte zu hören ist.[347] Dem Wagen, der den Erzähler bei Parmenides an den Ort der Erkenntnis trägt, scheint bei den Chaldäern im

---

[344] Zur konkreten Art seiner Benutzung siehe Johnston, Hekate 90–91, 94–95 und bes. 104–105; außerdem Lewy, Oracles[2] 249–252.

[345] Siehe Johnston, Hekate 95 und Tavenner, Iynx and Rhombus 111. Iynx und Strophalos sind durchaus einander ähnliche Instrumente, siehe Johnston, Hekate 91 und 107, so daß Tavenners Ergebnisse auf den στρόφαλος übertragbar sind. Zur Ähnlichkeit zwischen στρόφαλος und den mystisch-philosophischen Iynges siehe Majercik, Oracles 215 zu Frg. 206.

[346] Da der στρόφαλος nach Psellos' Beschreibung aus Gold und in der Mitte mit einem Saphir besetzt war, lassen sich interessante Lichteffekte auf ihm selbst vermuten, die durch umliegendes Fackellicht verursacht wurden und den optischen Effekt seiner Wirbelbewegung steigerten. Siehe die Beschreibung des στρόφαλος bei Majercik, Oracles 215 zu Frg. 206. Vielleicht ist sogar Iulian, *Hymnos* 5 172 d in diesem Kontext zu verstehen: „Wollte ich mich jedoch auch auf die geheime Mystik (τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας) einlassen, in welcher der Chaldäer bei der Behandlung des siebenstrahligen Gottes schwelgte, um durch ihn die Seelen emporzuführen, dann würde ich Dinge vortragen, die niemand [sic] bekannt sind und namentlich dem Pöbel nicht bekannt sind, wogegen die glückseligen Theurgen sie sehr wohl kennen. Deshalb will ich darüber schweigen." (Εἰ δὲ καὶ τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἁψαίμην, ἦν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἑπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευσεν ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχάς, ἄγνωστα ἐρῶ, καὶ μάλα γε ἄγνωστα τῷ συρφετῷ, θεουργοῖς δὲ τοῖς μακαρίοις γνώριμα· διόπερ αὐτὰ σιωπήσω τανῦν; Übs. Asmus, Kaiser Julians philosophische Werke 157).

[347] Beschrieben werden diese Phänomene u. a. in den Versen 6: σύριγγος und 8: κύκλοις. Kingsley, Wisdom 124–126 arbeitet sie deutlich heraus und bettet sie im folgenden in ihren kultischen Kontext ein. Eine Anwendung auf den στρόφαλος der Chaldäer und ihr Ritual erfolgt bei ihm allerdings nicht.

Ritual der στρόφαλος zu entsprechen. Kingsley geht dann davon aus, daß Parmenides mittels dieser beiden Aspekte im Gedicht den Übergang in den Zustand inkubatorischer Trance veranschaulichen wollte,[348] den die Griechen traditionell mit eben diesen beiden Anzeichen bzw. sensorischen Eindrücken beschreiben.[349] Und genau diese beiden Arten sinnlicher Erfahrung können durch das Wirbeln des „Rades der Hekate" im chaldäischen Ritual hervorgerufen und reproduziert werden.[350] Damit dient der Strophalos in hervorragender Weise der Aufgabe der Theurgie, die Stäcker darin sieht, „die Seele für den Empfang der Gottheit zu stimmen."[351]

Es verwundert daher nicht, wenn Frg. 146 die Göttin, die nach diesem Ritual und nach hymnischer Invokation erscheint, in einer ihrer wesentlichen Formen der Epiphanie als ein „reiches Licht, das sich brausend und zischend um das Feld herumwindet"[352], beschreibt.[353] Die Formulierung „rei-

---

[348] Kingsley, Wisdom 125.

[349] Kingsley, Wisdom 128.

[350] Abgesehen von diesem vorerst rein kultisch-spirituellen Aspekt stellt Kingsley, Wisdom 130 auch die kosmologische Bedeutung dieses Geräusches heraus, das das Rauschen der Sphären auf ihrer Kreisbahn wiedergibt. Er verweist in seinen Anmerkungen dazu (S. 247) auch auf die Chaldäischen Orakel, leider ohne näher zu untersuchen, wie weit diese Übereinstimmungen möglicherweise gehen könnten. Auch Lewy, Oracles[2] 193 deutet das „rauschende / pfeifende Licht" als Geräusch der Sphären. Shaw, Theurgy 91 hebt hervor, daß dieses Geräusch ertönt, wenn die Seele „zum Gefährt Gottes" und damit in die himmlische Ordnung eingegliedert wird, deren Geräusch eben der ῥοῖζος der Sphären ist und deutet es damit ebenfalls in einem spirituellen Sinn.

[351] Stäcker, Stellung 176. Vgl. auch seine Anm. 744 auf S. 183, in der er Shaw zitiert: "Theurgic rites, then, may be compared to tuning an instrument by putting it into resonance with one already tuned." S. u. Abschnitt III.5.2.2 mit der entspr. Anm. zum Zusammenhang mit Iamblichs Ochema-Theorie.

[352] Frg. 146, Majercik V. 5: φῶς πλούσιον ἀμφὶ γύην ῥοιζαῖον ἑλιχθέν (Übs. nach Lewy, Oracles[2] 548). In Frg. 38, Majercik beschreibt sich Hekate selbst als εἰλυμένον πῦρ, als sich zusammenrollendes oder schlängelndes Feuer. Neben der impliziten Kreisbewegung wird damit zugleich der schlangenhafte Aspekt der Hekate thematisiert, siehe Majercik, Oracles 158 zu Frg. 38. Kingsley, Wisdom 133–135 weist darauf hin, daß das Geräusch der Hirtenflöte eine enge Assoziation zum Zischen einer Schlange hat und daß in den griechischen Zauberpapyri die Initiation in die Geheimnisse der Sonne mit Apollon, Schlangen und dem Zischen dieser Tiere verknüpft ist. So läßt sich Hekates Verbindung mit Schlangen auch aus ihrer kultischen Funktion als κουροτρόφος erklären, die dem Initianden die Erfüllung mit Licht erleichtert. Vor diesem Hintergrund erhält dann auch das mit Hekate und Apollon-Helios verknüpfte Licht schlangenhafte Eigenschaften wie z. B. in Frg. 38, wo eigentlich ein *ontologischer* Sachverhalt beschrieben wird.

[353] Johnston, Hekate 121–122 und 125–126 differenziert in Auseinandersetzung mit Lewys Ergebnissen die verschiedenen lichthaften Manifestationen der Hekate nach dem Grad ihrer Entsprechung mit dem *ontologischen* Status der Göttin als einer rein intelligiblen Größe (nach Johnstons Auffassung der Weltseele). Im Gegensatz zur hier vorgeschlagenen Deutung versteht

ches Licht" bezieht sich meiner Ansicht nach auf denselben Sachverhalt, den auch die Wendungen φωτός τι εἶδος ἄρρητον in Myst. III, 6, 113, 9; φάους γνώρισμα aus Frg. 118 oder θεόθεν φάος aus Frg. 121 bezeichnen, das Lewy als Bewegung zum noetischen Ziel der Erkenntnis interpretiert.[354] *Per analogiam* beschreibt dieses Licht den Übergang in den Zustand inkubatorischer Trance, der durch die Epiphanie der Göttin Hekate gekennzeichnet wird.[355] Benutzt werden zum Zweck dieser Beschreibung u. a. die traditionell gebräuchlichen Termini, die sich bis auf Parmenides' Lehrgedicht zurückverfolgen lassen, die in der rituellen Anwendung des στρόφαλος eine Entsprechung in der Realität besitzen und die mit dem Vorstellungskomplex Licht kombiniert werden.

Abgesehen von dieser rituellen Kontextualisierung der Göttin und des Lichtes ist jedoch auch zu beachten, daß zumindest die späteren Neuplatoniker in die Beurteilung einer Epiphaniebeschreibung und die Darstellung einer Epiphanie selbst in wesentlichem Maße metaphysische Überlegungen einfließen lassen, da jede Epiphanie nach Ansicht der Philosophen

---

sie das „reiche Licht" als Manifestation eines Iynx, während ich davon ausgehe, es als Ausdruck der durch den στρόφαλος symbolisierten κουροτρόφος-Funktion der Göttin zu betrachten. Die Spannung zwischen formlosem Licht und wirbelndem Licht läßt sich gut vor Prokl., In Remp. I, 39, 28–40, 4 verstehen als Epiphanien verschieden hoher Aspekte der triadisch binnenstrukturierten Weltseele (zitiert bei Shaw, Theurgie 220–221). In diesem Sinne verstehe ich meine Interpretationen als Ergänzungen zu den Untersuchungen Bremers und Schefers, vgl. Schefer, Unsagbare Erfahrung 182–184. Denn es ist auch zu fragen, warum und wie die Chaldäischen Orakel die von Bremer bei den homerischen Göttern beobachtete „Bezogenheit auf das Licht" (Bremer, Licht 19) auf Hekate übertragen, und sie daher, ebenso wie Apollon, „im Unterschied zu allen anderen Göttern [...] also nicht nur *im* Licht, sondern vor allem *als* Licht [erscheint]." (Schefer, Unsagbare Erfahrung 184). Damit steht die Epiphaniedarstellung der Hekate in den Chaldäischen Orakeln zwar in einer gewissen Tradition, die Tradition allein kann jedoch nicht die Eigentümlichkeit der chaldäischen Hekate-Epiphanie erklären, denn im Unterschied zum lichthaften Apollon, der die Bereiche des Göttlichen und Menschlichen trennt (Schefer, Unsagbare Erfahrung 180), vermittelt Hekate als Licht zwischen diesen Bereichen.

[354] Lewy, Oracles[2] 173–174 und Anm. 406, aufgenommen bei Majercik, Oracles 187 zu Frg. 121.

[355] So stellt sich die Anagoge im chaldäischen Ritual dar als ein Initiationsritual, das aus mehreren Abschnitten oder Elementen besteht, die jedoch zusammen *eine* Ritualhandlung ausmachen. Statt daher den in den Orakeln beschriebenen Zustand des Übergangs in die Trance und die Trance selber, die die späteren Neuplatoniker als Erkenntnis mittels des ἄνθος νοῦ beschreiben, strikt von den rituellen theurgischen Elementen zu trennen, sollten sie als deren organischer Abschluß angesehen werden, der eben durch theurgisch rituelle Praktiken herbeigeführt wurde. Vgl. auch Nasemann, Theurgie 207–208 zu den verschiedenen „Stufen der Theurgie", die sich leicht als Elemente eines Initiationsrituals erkennen lassen.

an den ontologischen Status der sich manifestierenden Gottheit rückgebunden bleibt.[356]

Dieses Vorgehen berechtigt dazu, die Darstellung der Epiphanie der Hekate auch im rein lichtmetaphysischen Rahmen zu verstehen und die bisherigen Ergebnisse daran zu überprüfen. In Abschnitt III.3.2 versuchte ich zu zeigen, daß Hekate, in eine triadische Struktur als mittlere eingebunden, in der Metaphysik der Chaldäer, wie sie sich in der Interpretation der Neuplatoniker darstellt, die zentrale Rolle der Vermittlung und Wirkung noetischer Ideen an bzw. auf den stofflichen Kosmos leistet. Die neuplatonischen Philosophen funktionalisieren sie daher deutlich als δύναμις, die sowohl strukturierend als auch vermittelnd wirkt. Genau diese Funktion konnte auch innerhalb der triadisch strukturierten Ontologie Iamblichs als die des Lichtes herausgearbeitet werden. Die zum Licht bestehende Funktionsanalogie erklärt wiederum die enge Verknüpfung von Licht und Göttin sowohl in den Texten der Chaldäer selbst als auch in denen der späteren Interpreten. Sowohl Hekate als auch das Licht sind – als δυνάμεις – verbindende Elemente in ontologischer und ebenso in religiöser Sicht. Wie die Töchter der Sonne so ist auch Hekate als κουροτρόφος eine Göttin, die verschiedene Bereiche durchmißt und so zwischen ihnen vermittelt.[357]

Daß der Moment des Übergangs, der sich in der Inkubation vollzieht und der damit zugleich ein Moment der Vermittlung zwischen verschiedenen Bewußtseinszuständen ist, derartig nicht nur mit der geleitenden Göttin Hekate, sondern auch mit dem Licht verknüpft wird, verwundert ebenfalls nicht, denn auch das Licht besitzt in der philosophisch-religiösen Sicht spätantiker Theurgen diese Fähigkeit der Vermittlung, die Finamore als „Reisen" beschreibt,[358] und die der Er-Mythos der *Politeia* als ξύνδεσμος auffaßt. Das

---

[356] Siehe Shaw, Theurgie 220–221. Auch Johnston interpretiert und klassifiziert besonders die Eigenschaft der Formlosigkeit des Lichtes, als das sich Hekate manifestiert, im Rückgriff auf deren ontologischen Status als Weltseele, siehe Hekate 120–126. Zu dieser neuplatonischen Methode der Epiphanienbeschreibung siehe Iamblich, Myst. II, 3, 70, 12–14 und unten Abschnitt III.5.1 zu Myst. II, 4, 77, 10–78, 26.

[357] Diese Funktion der κουροτρόφος beschreibt Kingsley, Wisdom 53. Hekate als Vermittlerin wird von Johnston, Hekate 22–23 und bes. 27–28 nachdrücklich dargestellt. Auf ihren Ergebnissen aufbauend interpretiere ich diesen Mittler-Aspekt der Hekate als Ausdruck der grundsätzlichen Funktion der Göttin als κουροτρόφος in dem von Kingsley dargestellten Sinn.

[358] Finamore, Light 56–57: "Julian and Iamblich, then, seem to have conceived of a higher activity being transmitted from one place [...] to another. Light travels." Im Zuge seiner Interpretation weist Finamore darauf hin, wie sehr sich dabei bei Iulian philosophische Terminologie und chaldäisch-religiöse Begrifflichkeit bei der Beschreibung des Lichtes und seiner Funktion durchdringen. Es konnte gezeigt werden, wie Plotin sich diesen Vorgang vorstellt, in dem

Licht, als Hervorbringung des Einen, durchmißt als Kraft alle Hypostasen bis hin zur Materie.[359] Auch dies spricht dafür, die Position und Funktion der Hekate lichtmetaphorisch zu beschreiben,[360] sofern die Göttin in metaphysische Zusammenhänge eingefügt wird, die ihrerseits an kultische Sachverhalte als deren Ausdeutungen rückgebunden sind, so daß sich ein wechselseitiges Bedingungs- und Einflußverhältnis ergibt: So wirken die kultischen Aspekte ein auf die Beschreibung metaphysischer Sachverhalte, während genauso metaphysische Erklärungen für kultische Phänomene aufgestellt werden. Beides zusammen konstituiert dann einen Text wie die Chaldäischen Orakel.

Im Zuge dieser Überlegungen zum Verhältnis zwischen Göttin und Lichtmetaphysik war zu beobachten, daß das Licht, das bisher als eine Art absoluter Metapher einen epistemologisch-ontologischen Konvergenzpunkt markierte und eine metaphysische Abwärtsbewegung beschrieb, ausdrücklich in einen religiösen Kontext eingebunden wird,[361] wie ich anhand des proklischen *Hekate-Ianus-Hymnus* und zweier Auszüge aus den Hymnen des Synesios gezeigt habe (oben Abschnitt III.4.1). Neben die ontologisch-epistemologische Begründung der anagogischen Lichtwirkung, die ausgehend von einer Erörterung der Schrift VI, 7, 7, 22–23 Plotins vorgetragen wurde (oben Abschnitt III.4.1), und neben die phänomenologisch orientierten Überlegungen, die Iulian im *Hymnos an die Mutter der Götter* veranlassen, die anagogische Wirkung des realen Sonnenlichtes auf dessen noetisches Wesen *per analogiam* zu übertragen,[362] tritt die Übernahme des soteriologischen Aspekts der Hekate in ihrer Funktion als κουροτρόφος. Denn in dieser Funktion bezeichnet die Göttin den Beginn des Weges und den Weg selbst zu einer bestimmten Form

---

das Licht als Dynamis zugleich die Kontinuität des Seinskontinuums garantiert und dessen Binnendifferenzierung in Form einer ἕλλαμψις-Kontinuität verständlich machen soll.

[359] Lewy, Oracles[2] 201–202 stellt diese Funktion des Lichtes in den Chaldäischen Orakeln heraus.

[360] Eine interessante Parallele im syrischen Christentum des 3. Jahrhunderts führt David G. Hunter in seiner Darstellung der „Acts of Thomas" an, in denen in einem „Hymnos an die Braut" eine „Tochter des Lichts" gepriesen wird, deren Funktion Hunter (209) so charakterisiert: "In the Greek version, the daughter of light is clearly a heavenly being. [...] In the Greek hymn the daughter functions as a bridge between heaven and earth; she mediates entry into the bridal chamber and faciliates revelation of divine mysteries." (in: Valantasis, Religions of late antiquity in practice 209).

[361] Zum orientalischen Hintergrund siehe Lewy, Oracles[2] 429–432. Lewy untersucht hier die gegenseitige Durchdringung orientalischer, platonischer und magischer Elemente der chaldäischen Lichtvorstellung.

[362] Auch hier kann man natürlich annehmen, daß sich Iulian ebenfalls um eine Deutung von religiösen Sachverhalten bemüht und seine phänomenologische Analogie aus diesem Grund entwickelt.

von religiöser Einsicht oder religiösen Erlebens. Spätestens seit Platons Höhlengleichnis vollzieht sich der Weg zu dieser Form von Erkenntnis als Aufstieg, nämlich aus den Tiefen der Höhle heraus an das Licht der Sonne im Höhlengleichnis oder als aufwärtsgerichtete Wagenfahrt im *Phaidros* oder als Bewegung hinauf an die Oberfläche der wahren Erde im *Phaidon,* hin zur „wahren Heimat" der menschlichen Seele.[363] Die Epiphanie Hekates markiert auf diesem Weg den wesentlichen Wechsel der Erkenntnis- oder Bewußtseinsebene, den sie in der Vorstellung des Mysten zugleich helfend begleitet.

Das Licht wiederum ist, als göttliche Kraft, die es vermag, Hypostasengrenzen zu überschreiten, und aufgrund seiner ebenfalls mehrfach bezeugten und begründeten anagogischen Wirkung wie gezeigt eng mit Hekate assoziiert, denn es führt, wie Plotin VI, 7, 7, 22–23 und Hermeias zeigen, ebenfalls hin zur erlösenden Einsicht. Aufgrund der Funktionsanalogien zwischen Hekate und Licht bietet es sich also möglicherweise bereits für die Verfasser der Chaldäischen Orakel sicherlich aber für die späteren Neuplatoniker an, dem Licht als Kraft die anagogische Rolle oder Wirkung der Hekate zu übertragen, die sich als Ergebnis der platonischen Modifikation der ursprünglichen religiösen Funktion der κουροτρόφοι ergibt, deren Geleitfunktion in ihrer Richtung umgekehrt wird und die nun rein „nach oben" führt.[364] Im Ergebnis folgt daraus die bekannte Vorstellung des Lichtes als ein anagogischer ὀχετός mit heilsrelevanter Wirkung.[365]

Damit zeigt sich die Licht-Kraft erneut als eine Art modularer Bedeutungsträger, in dem diesmal philosophische (Licht als δύναμις-δεσμός) und magisch-religiöse (Hekate als Tochter der Sonne und κουροτρόφος) Vorstellungen zusammenlaufen. Das wiederum hat hinsichtlich der Verwendung der Lichtbegrifflichkeit Konsequenzen in zwei Richtungen. Zum einen wird das Licht literarisch funktionalisiert, um die Göttin Hekate zu beschreiben, in-

---

[363] Siehe *Phaidros* 246 d–247 e und *Phaidon* 114 b–d. Vgl. auch Lewy, Oracles[2] 488–489. Ob Platon besonders mit seiner Formulierung in R. 521 c2: ἀνάξει [...] εἰς φῶς ὥσπερ ἐξ Ἅιδου λέγονται δή τινες εἰς θεοὺς ἀνελθεῖν bewußt auf Parmenides Bezug nimmt und sich von ihm abgrenzt – Parmenides' Weg zur Erkenntnis und zum Ursprung des Lichtes führt hinab, erst nach der Schau in der Unterwelt kehrt der κοῦρος, darin Orpheus ähnelnd, an die Oberfläche zurück – läßt sich nicht sicher entscheiden, kann aber nach den Überlegungen Kingsleys, Wisdom 39–45 zumindest vermutet werden.

[364] In diesem Zusammenhang ist es reizvoll letztlich aber spekulativ, in dem „jemand" aus R. 515 e6–7: ἐντεῦθεν ἕλκοι τις αὐτὸν βίᾳ διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους eine mit Momenten der Sokratesgestalt versetzte literarische Reflexion des κουροτρόφος zu sehen.

[365] Sonnenstrahlen werden als ἐμπύριοι ὀχετοί verstanden, siehe Lewy, Oracles[2] 196 Anm. 81 u. ö.

dem Begriffe, die mit einem mystischen Erleben verbunden sind, an das Lichtmodul gekoppelt werden. So wird die Epiphanie der Göttin, die ebenfalls als Chiffre spirituellen Erlebens genutzt wird (s. o. Abschnitt III.4.2.1), zur Lichterscheinung. Zum anderen übernimmt das Licht sowohl von der Göttin das anagogische und damit erlösende Wirkpotential als auch werden lichtmetaphysische Abläufe durch Mysterienterminologie ergänzt. Diesen beiden Ergänzungen der Lichtvorstellung soll im folgenden weiter nachgegangen werden.

III.4.3 Licht in seiner kultischen Form als anagogische Kraftbegriff

Nachdem ich untersucht habe, welche Übertragungen grundsätzlich vorliegen, damit das Licht eine anagogische und erlösende Wirkung erhalten kann, ist jetzt exemplarisch zu fragen, wie diese Lichteigenschaft über den bisher untersuchten Kontext hinaus thematisiert und mit der metaphysischen Bedeutung des Lichtes verknüpft werden kann.

Der Versuch einer Rekonstruktion des von den Chaldäern praktizierten Rituals hatte ergeben, daß der Vollzug der Inkubation auch als ein „Einatmen von Sonnenstrahlen" dargestellt wird.[366] Dieses hatte zur Folge, daß der Myste in der Vorstellung der Verfasser der Orakeltexte und deren Interpreten erfüllt wird von Licht, das ihn zudem allseitig umscheint. Das περιλάμπειν πανταχόθεν καὶ πλήρη ποιεῖν τοῦ ἀχράντου πυρός (Frg. 122, Erläuterung des Proklos) schien zugleich den Zustand zu umschreiben, der in den Chaldäischen Orakeln darin seine Entsprechung findet, daß der Myste zum Empfänger oder Gefäß Apollons wird, also von ihm ebenfalls „erfüllt" wird.[367] Ein Abschnitt aus Proklos' *Timaios*-Kommentar führt diese Vorstellung, die sich aus dem religiös-kultischen Rahmen der Atemtechnik herzuleiten scheint, mit der eher philosophischen Vorstellung von Licht als δύναμις in einer charakteristischen Mischung aus philosophischer und religiös-kultischer Terminologie zusammen:

> ἄνωθεν οὖν ἀπὸ τῶν ὅλων ἀρξαμένη κάτεισιν ἄχρι τῶν μερῶν ἡ τοῦ ἡλίου χορηγία τῶν ἀγαθῶν διὰ τοῦ φωτός, καὶ εἰ ἀπὸ τῶν ἐμφανῶν ὁρμώμενος ἐθέλοις καὶ τὰ ἀφανῆ λέγειν, ἀπολαμπρύνει μὲν τὸν κόσμον ὅλον καὶ θεῖον ποιεῖ τὸ σωματοειδὲς καὶ ὅλον δι' ὅλου ζωῆς πεπληρωμένον, ἄγει δὲ τὰς ψυχὰς διὰ τοῦ ἀχράντου φωτὸς καὶ ἄχραντον αὐταῖς ἐνδίδωσι δύναμιν ἀναγωγὸν καὶ ταῖς ἀκτῖσι ταῖς ἑαυτοῦ κυβερνᾷ τὸν κόσμον, πληροῖ δὲ τὰς ψυχὰς τῶν (ἐμπυρίων καρπῶν).

[366] S. o. Abschnitt III.4.2.1, wo ich die Frgg. 123–125, Majercik untersuche.

[367] S. o. Abschnitt III.4.2.2. Zum Zusammenhang dieser Vorstellung mit der des ὄχημα s. u. Abschnitt III.5.2.2.

> Von oben herunter also, nachdem sie von den Ganzheiten her ihren Anfang genommen hat, geht die Austeilung (χορηγία) der Güter der Sonne durch das Licht *hinab* bis zu den Teilhaften, und wenn man, ausgehend vom Sichtbaren das Unsichtbare sagen sollte, dann erhellt [Helios] den Kosmos in seiner Ganzheit und macht das Körperhafte göttlich [und macht es zu etwas,] das in seiner Ganzheit durch und durch mit Leben erfüllt ist, er führt aber [auch] die Seelen durch sein reines Licht *empor* und gibt ihnen eine reine, nach oben führende Kraft ein und lenkt durch seine Strahlen den Kosmos und erfüllt aber die Seelen mit feurigen Früchten. (In Tim. III, 82, 4–12)

Aus diesem Text geht deutlich hervor, daß das Licht zum einen als Dynamis aufgefaßt wird, die, ausgehend von ihrer Ousia-Monade, als deren abwärtsgerichtete Wirkkraft angesehen wird: ἄνωθεν [...] κάτεισιν [...] ἡ τοῦ ἡλίου χορηγία [...] διὰ τοῦ φωτός.[368] Zum anderen besitzt das Licht eine ausgesprochen anagogische Wirkung, die Proklos in den Zeilen 9–12 thematisiert. Gegenüber dem ontologischen Wirken wird sie hier speziell in den chaldäischen Kontext eingebunden.[369] Das symbolische Eingeben des Lichtes, diese Erfüllung mit Sonnenstrahlen, die der Myste in der Realität als veränderten Bewußtseinszustand durch spezielle Atemübungen erreicht, wirkt emporführend, sie läßt die Seele erblühen und somit emporwachsen, wie die Sonne die Pflanzen blühen und emporwachsen läßt.[370] Zugleich bezeichnet πληροῖ [...] τὰς ψυχὰς τῶν ἐμπυρίων καρπῶν die höchste Form der in den Chaldäischen Orakeln verheißenen Erkenntnis:[371] die inkubatorische Trance. Hier ist zu erkennen, wie ein rituelles Erlebnis an das Modul der traditionellen Lichtmetaphysik harmonisch angekoppelt wird. Die Vorstellung des Erfüllens, die sich aus der rituellen Atemtechnik und der sie begleitenden Vorstellung des Mysten als des Gefäßes der Gottheit ableitet, wandelt sich dabei zur Wirkung (ἐνέργεια) der Licht-Dynamis. Der semantische Gehalt dieser Darstellung ist demnach nicht (ausschließlich) in anderen Texten der philosophischen Tradi-

---

[368] Die Wirkung des Lichtes expliziert Proklos in den Zeilen 7–9: ἀπολαμπρύνει [...] θεῖον ποιεῖ τὸ σωματοειδὲς καὶ ὅλον δι' ὅλου ζωῆς πεπληρωμένον. Besonders diese letzte Wirkung erinnert stark an Hekate und zeigt, daß Hekate und Licht dieselbe Funktion besitzen und daher leicht miteinander identifiziert oder miteinander verbunden werden können, denn ihre ἐνέργειαι sind identisch! Zum θεῖον ποιεῖ als Wirkung des noetischen Lichtes s. o. Abschnitt III.2.1.

[369] Dieser stärker mystisch oder spirituell geprägte Abschnitt wird schon durch das δὲ in Z. 9 (ἄγει δὲ), das in Bezug zu ἀπολαμπρύνει μὲν in Z. 7–8 steht, von der platonischen Argumentation der vorigen Zeilen abgegrenzt. Das δὲ markiert hier also einen Wechsel des Argumentationshintergrundes.

[370] Zu den ἐμπυρίων καρπῶν siehe Lewy, Oracles[2] 198. Lewy nimmt hier an, daß die „Frucht" für das Licht stehe, das die Seele des Theurgen erfüllt, und folglich als Ausdruck der ekstatischen Erfahrung dient.

[371] Siehe Majercik, Oracles 191 zu Frg. 130.

tion zu suchen, sondern im Ritual, auf das die Terminologie durch deutliche Anklänge an die Begrifflichkeit der Chaldäischen Orakel hinweist.

Ausgehend von einer Analyse der Beschreibung des Phänomens dieser Trance soll abschließend die Art untersucht werden, wie in den Chaldäischen Orakeln und in Texten späterer Interpreten metaphysische Sachverhalte mysterienterminologisch ergänzt werden bzw. wie sich das Ineinander von Mysterienpraxis und Metaphysik in den chaldäischen und neuplatonischen Texten darstellt und welche semantischen Implikationen diese Annahme besitzt.

III.4.4 Mysterienterminologie und Lichtmetaphysik in den Chaldäischen Orakeln und ihr Einfluß auf spätere Philosophen

Frg. 111, Majercik beschäftigt sich mit dem Ziel der chaldäischen Anagoge. Es umschreibt zwar dieses Ziel in metaphysischer Terminologie, die an eine Beschreibung des Seinskontinuums bei Plotin erinnert, weist aber zugleich in seiner Begrifflichkeit ebenso auf den chaldäischen στρόφαλος und die damit verbundene Inkubationspraxis hin. Es heißt dort:

> εὔτροχον δὲ τὸ νοερὸν ... τὸ περὶ τὸ νοητὸν ὡς κέντρον φερόμενον· "κέντρῳ ἐπισπέρχων σαυτὸν φωτὸς κελάδοντος," φησί τις θεῶν.
>
> Das Noetische dreht sich leicht[372] [...] [und ebenso] das, was sich um das Noetische wie um ein Zentrum herumbewegt. „Eile dich zum Zentrum des rauschenden Lichtes!" so spricht einer der Götter (Frg. 111, Majercik)

Auch in dieser Schilderung wird die bekannte Kreisbewegung nachdrücklich hervorgehoben,[373] und zwar sowohl in Proklos' Einleitung (εὔτροχον [...] περὶ τὸ νοητὸν ὡς κέντρον φερόμενον) als auch im Orakeltext selbst, der, indem er den Begriff κέντρον verwendet, eine um dieses Zentrum herum sich vollziehende Kreisbewegung impliziert, von der ja auch Proklos auszugehen scheint.[374] Mit φωτὸς κελάδοντος tritt neben die Kreisbewegung das Geräusch

---

[372] Proklos zitiert hier Platon, Tim. 37 c1–2 κύκλος εὔτροχος, wo Platon die Erkenntnisart der Weltseele charakterisiert. Bezeichnend ist, daß Proklos Platons Darstellung mit einem mystischen Sachverhalt kombiniert und sie durch den Verweis auf die Chaldäischen Orakel zu erklären versucht.

[373] Zur metaphysisch-ontologischen Bedeutung der Kreisbewegung bei Proklos siehe auch Gersh, Kinesis 49–82 und Beierwaltes, Proklos 165–239. Die Verbindung mit dem Orakeltext, die Proklos vornimmt, zeigt jedoch, daß es hier nicht primär oder ausschließlich um einen rein ontologischen Sachverhalt geht.

[374] Majercik, Oracles 184 zu Frg. 111 nimmt an, daß auf die Sonne als Zentrum der sphärischen Planetenbewegungen Bezug genommen wird.

der Flöte.[375] Diese beiden Beschreibungsmerkmale des Lichtes in der Beziehung zu seinem Ursprung, dem κέντρον, nämlich seine kreisförmige Bewegung und das mit ihr verbundene flötenartige Geräusch, lassen sich also auch – wenn auch nicht ausschließlich – als Reflex der Anwendung des στρόφαλος im Ritual verstehen, die sich durch eben diese Merkmale auszeichnet, und beschreiben zugleich den Übertritt in einen tranceartigen Zustand.[376]

Auch die Darstellung des Ziels der Bewegung der Anagoge, das κέντρον, besitzt Affinitäten sowohl zu den Beschreibungen der Kulthandlung als auch zu ontologischen Darstellungen des Ursprungs. Zunächst ist zu bemerken, daß das Fragment an die Beschreibung, die Plotin in IV, 3, 17, 12–21 von seiner Logos-Kontinuität gibt (s. o. Abschnitt II.2.3.1), erinnert. Plotin beschreibt sie dort als einen Licht-ῥόμβος[377], dessen Zentrum (auch Plotin verwendet den Begriff κέντρον) von Lichtsphären in kreisförmiger Bewegung umgeben ist. Wie diese, so liegt auch das kreisende und pfeifende Licht im Orakeltext von außen gesehen *vor* dem Zentrum, ontologisch gesprochen folgt es ihm als seiner Ursache. Erfolgt aber die Betrachtung vom Standpunkt der aufsteigenden Einzelseele, liegt es ebenfalls vor dem Zentrum, das sich hinter ihm befindet. Entsprechend ereignen sich auch die sensorischen Wahrnehmungen der Kreisbewegung und des Pfeifens *vor* der mystischen Schau, leiten diese ein und führen zu ihr hin.[378] So dient auch der wirbelnde, schwirrende στρόφαλος der Hinführung zur mystischen Einsicht vor dem Erreichen dieser Einsicht selbst. Dagegen steht das Ziel, das κέντρον. Dessen wesentliche Eigenschaft ist, wie oben in Abschnitt II.2.3.1 gezeigt, das Verharren, das μένειν, das bisher in Bezug zu Plotins ἐνέργεια τῆς οὐσίας als deren wesentliche Eigenschaft ontologisch gedeutet wurde. Plotin beschreibt es zweifach: Ἔστι γάρ τι οἷον κέντρον und τὸ μὲν οὖν μέγα φῶς μένον ἐλλάμπει (IV, 3, 17, 12 und 18). Der Mittelpunkt ist zugleich κέντρον, φῶς und verharrt. Er ist in diesem Fall das primäre Licht, das im peripatetischen Sinne als Licht-

---

[375] Siehe LSJ 936 s. v. κελαδέω. Dieses Geräusch entspricht daher dem συριγμός bzw. dem ῥοῖζος. Majercik, Oracles 184 zu Frg. 111 bezieht es auf die Sonne selbst. Vgl. dazu Kingsley, Wisdom 131–132. In jedem Fall ist dieses Geräusch nicht ausschließlich auf die Sphärenharmonie zu beziehen, sondern auch zu einer Kulthandlung in Beziehung zu setzen.

[376] Dazu siehe auch Gersh, From Iamblichus to Eriugena 292–293.

[377] Zur Ähnlichkeit von ῥόμβος, ἴυγξ und στρόφαλος siehe Johnston, Hekate 94–95.

[378] Kingsley, Wisdom 128: "Ancient Greek accounts of incubation repeatedly mention certain signs that mark the point of entry into another world, into another state of awareness [...]. One of the signs is that you become aware of a rapid spinning movement. Another is that you hear the powerful vibration produced by a piping, whistling sound." Vgl. auch Shaw, Theurgy 91 zu Iamblich, VP 36, 25: "In ritual possession the theurgist was understood to enter the celestial round and its most musical harmony."

quelle fungiert. Um die Entsprechungen des in Frg. 111, Majercik erwähnten κέντρον mit dem Ziel der Kulthandlung aufzuzeigen, soll der Darstellung Plotins nun die Beschreibung verglichen werden, die Proklos von der höchsten Stufe des Gebetes in In Tim. I, 211, 24–32 gibt.

> τελευταία δὲ ἡ ἕνωσις, αὐτῷ τῷ ἑνὶ τῶν θεῶν τὸ ἓν τῆς ψυχῆς ἐνιδρύουσα καὶ μίαν ἐνέργειαν ἡμῶν τε ποιοῦσα καὶ τῶν θεῶν, καθ' ἣν οὐδὲ ἑαυτῶν ἐσμεν, ἀλλὰ τῶν θεῶν, ἐν τῷ θείῳ φωτὶ μένοντες καὶ ὑπ' αὐτοῦ κύκλῳ περιεχόμενοι. καὶ τοῦτο πέρας ἐστὶ τὸ ἄριστον τῆς ἀληθινῆς εὐχῆς, ἵνα ἐπισυνάψῃ τὴν ἐπιστροφὴν τῇ μονῇ καὶ πᾶν τὸ προελθὸν ἀπὸ τοῦ τῶν θεῶν ἑνὸς αὖθις ἐνιδρύσῃ τῷ ἑνὶ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φῶς τῷ τῶν θεῶν φωτὶ περιλάβῃ.
>
> Abschließend aber [ereignet sich] die Vereinigung, die demselben Einen der Götter [, womit das τῶν θεῶν φῶς aus Z. 24 gemeint ist,] das Eine der Seele eingründet und die unsere Energeia und die der Götter zu einer einzigen macht, der gemäß wir auch nicht mehr uns selbst zugehören, sondern den Göttern, wir, die wir [dann] im göttlichen Licht verharren (μένοντες) und von ihm in einem Kreis umfaßt werden (ὑπ' αὐτοῦ κύκλῳ περιεχόμενοι). Und dies ist, als Grenzpunkt, das Beste des wahrhaften Gebetes, daß es die Hinwendung mit dem Verharren (τῇ μονῇ) verbinde und alles, was aus dem Einen der Götter hervorgegangen ist, dem Einen wieder eingründe und das Licht in uns mit dem Licht der Götter umgebe. (Prokl., In Tim. I, 211, 24–212, 1)[379]

Auch hier herrscht die Vorstellung einer Lichtsphäre vor: Vom Lichtkreis umgeben zu sein bedeutet zugleich, im Lichtzentrum zu verharren. Dieses Phänomen hatte Proklos auch in seiner Erklärung von Frg. 122, Majercik herangezogen, um die anagogische Wirkung geisthafter Wesenheiten lichtmetaphysisch zu veranschaulichen, denn auch dort wird die Seele von allen Seiten ringsum von Licht umfaßt und erfüllt. Es hat den Anschein, als ob die Erfüllung mit der Gottheit, also das spirituelle Erlebnis, bei den späteren Neuplatonikern erneut in Formulierungen dargestellt wird, die sich wesentlich von lichtmetaphysischen Modellen herleiten. Denn auch hier scheint es so zu sein, daß die Wirkung des primären Lichtes auf das Transparente genutzt wird, um den Zustand der Trance, die dem Erfüllt-Werden mit dem Göttlichen entspricht, zu beschreiben. Damit verschmelzen in Proklos' Schilderung, die wesentliche Elemente von Iamblichs Beschreibung in *De Mysteriis* X, 6, 292, 5–17 aufweist, theurgisches Ziel, Lichtquelle, verstanden als primäres Licht wie in Plotin IV, 3, 17 zur Darstellung gebracht, und Bewegungslosigkeit zu einer Vorstellung, die ihren sprachlichen Ausdruck in scheinbar rein ontologischen Begriffen findet. Als Grund dafür ist erneut eine von Proklos unterstellte Äquivalenz zwischen spirituellem Erleben und metaphysischem

[379] Der Text weist deutliche Übereinstimmungen mit dem Ausgangspunkt der gesamten Erörterung, *De Mysteriis* 214, 292, 5–17 auf, der im folgenden erneut interpretiert werden wird. Vgl. die Darstellung, die Dillon, Fragmenta 407–411 von Iamblichs Theorie des Gebetes gibt.

Sachverhalt anzunehmen. Dem metaphysischen Verharren der ursächlichen Energeia bzw. der Ousia-Monade, in dem die Bewegung des Mysten sich schließlich aufhebt, könnte der psychische Zustand der Stille entsprechen.[380] Zu diesem Zustand der ἡσυχία des Apollon-Oulios-Kultes gibt es meiner Ansicht nach ein weiteres Äquivalent im Kult der Chaldäer: es handelt sich dabei um den „leeren Geist", der dem Noetischen und damit dem Göttlichen in Vers 11 von Frg. 1 entgegenzubringen ist: τεῖναι κενεὸν νόον εἰς τὸ νοητόν. Diese Wendung paßt gut zur Gefäßmetaphorik, denn erst ein wirklich leeres Gefäß ist in der Lage, von Apollon vollständig erfüllt zu werden, und nur das absolut Durchsichtige kann vollständig vom primären Licht durchstrahlt und so zu reinem sekundärem Licht werden. Vor diesem Hintergrund läßt sich Frg. 111, Majercik weitergehend deuten. Dem Verharren des κέντρον, das ich aus der Beschreibung des Seinskontinuums bei Plotin ableitete, entspricht die spirituelle Stille, die der Myste im Ritual zu erreichen versucht und die als leerer Geist bzw. lichtmetaphorisch als vollständige Transparenz zu verstehen ist. Schroeder hat diesen Zusammenhang von Stille und Erkenntnis bei Plotin eindringlich herausgearbeitet.[381] Er deutet die Stille bei Plotin mit Blick auf das Verharren der wesentlichen Energeia, der sie auf niedrigerer Ebene korrespondiert, als Voraussetzung, das Eine zu empfinden. So z. B. in V, 5, 8, 1–16, einem Text, der zudem wesentliche Elemente aufweist, die auch Proklos in diesem Zusammenhang anführt. So wird μένειν auf einer zusätzlichen semantischen Ebene zur Bezeichnung einer meditativen Technik[382]. Damit bedeutet Stille, Plotin gebraucht in V, 5, 8 mit ἡσυχῇ μένειν fast denselben Ausdruck wie Strabo, der die Inkubation des Apollon-Oulios-Kultes beschreibt, Abwesenheit störender Einflüsse. Schroeder setzt diese Stille dann in eine direkte Verbindung zur Transparenz spiegelnder Medien wie z. B. Wasser. Diese können nur dann ein perfektes Spiegelbild abgeben, wenn sie frei von trübenden Einflüssen sind.[383] Hier liegt meiner Ansicht nach zusätzlich eine Verbindung zu Elementen der peripatetischen Lichtauffassung vor, der gemäß das primäre Licht erst im ungetrübten Durchsichtigen seine Wirkung vollständig zu entfalten und sekundäres Licht hervorzubringen vermag.[384] Die Stille ist also als Abwesenheit aller störenden Einflüsse zugleich Endpunkt des

[380] Kingsley bestimmt die Stille als Endzustand der Inkubation (Wisdom 182–186).

[381] Schroeder, Form 40–65.

[382] Siehe Schroeder, Form 51.

[383] Schroeder, Form 54–58.

[384] Vgl. dazu auch Miles, Plotinus on body and beauty 154–155. Ich werde diese Vorstellung bei der Deutung von Iamblichs Ochema-Vorstellung erneut aufgreifen, unten Abschnitt III.5.2.1 u. III.5.2.2.

Rituals und unabdingbare Voraussetzung dafür, von der Gottheit erfüllt werden zu können.[385] Sie ist jedoch nicht mehr dem Bereich der Hekate zugehörig, die im Gegenteil mit Bewegung und Rauschen assoziiert wird, sondern die Stille Apollons.[386] Proklos bringt diese Aspekte eindringlich in einer Darstellung der Henosis, die sich an einem alten orphischen Mythos orientiert,[387] zum Ausdruck:

> Ἄγε δὴ οὖν εἴπερ ποτὲ καὶ νῦν τὰς πολυειδεῖς ἀποσκευασώμεθα γνώσεις, καὶ πᾶν τὸ ποικίλον τῆς ζωῆς ἐξορίσωμεν ἀφ' ἡμῶν, καὶ πάντων ἐν ἠρεμίᾳ γενόμενοι τῷ πάντων αἰτίῳ προσίωμεν ἐγγύς· ἔστω δὲ ἡμῖν μὴ μόνον δόξης μηδὲ φαντασίας ἠρεμία, μηδὲ ἡσυχία τῶν παθῶν ἡμῶν ἐμποδιζόντων τὴν πρὸς τὸ πρῶτον ἀναγωγὸν ὁρμήν, ἀλλὰ ἥσυχος μὲν ἀὴρ ἥσυχον δὲ τὸ πᾶν τοῦτο· πάντα δὲ ἀτρεμεῖ τῇ δυνάμει πρὸς τὴν τοῦ ἀρρήτου μετουσίαν ἡμᾶς ἀνατεινέτω. Καὶ στάντες ἐκεῖ, καὶ τὸ νοητόν, εἰ δή τι τοιοῦτόν ἐστιν ἐν ἡμῖν, ὑπερδραμόντες, καὶ οἷον ἥλιον ἀνίσχοντα προσκυνήσαντες μεμυκόσι τοῖς ὀφθαλμοῖς (οὐ γὰρ θέμις ἀντωπεῖν οὐδὲ ἄλλο τῶν ὄντων οὐδέν), τὸν τοίνυν τοῦ φωτὸς τῶν νοητῶν θεῶν ἥλιον ἐξ ὠκεανοῦ, φασὶν οἱ ποιηταί, προφαινόμενον ἰδόντες.
>
> Wohlan, wenn jemals, dann laßt uns auch jetzt die vielgestaltigen Einsichten beiseite drängen und alles Vielfältige unseres Lebens von uns weg verbannen, und, nachdem wir uns in eine Ruhe von allem versetzt haben, wollen wir uns dem Ursprung von allem nähern. Es sei aber in uns nicht nur eine Ruhe der Meinung, eine Ruhe der Vorstellungskraft, und nicht nur eine Stille aller Gefühle, die uns an unserer Bewegung zum Ersten hinauf hindern, sondern es herrsche auch eine Stille der Luft und eine Stille alles übrigen. Alles vielmehr möge uns durch die Kraft in Stille zur Anwesenheit des Unsagbaren emporführen. Und dort stehend, nachdem wir das Geistige überwunden haben, wenn so etwas noch in uns ist, werfen wir uns vor ihm demütig zu Boden wie vor der aufgehenden Sonne, mit geblendeten Augen (denn es ist nicht recht, irgendetwas anderes der Seienden anzusehen), und wir sehen die Sonne des Lichtes also, das auf die noetischen Götter fällt, die Sonne, die, wie die Dichter sagen, aus dem Okeanos heraus erstrahlt. (Theol. Plat. II, 11, 64, 11–65, 2)[388]

---

[385] Dabei ist zu beachten, daß die Hinwendung des Göttlichen zu einer derartig vorbereiteten Seele allein vom Willen der Gottheit abhängt und nicht erzwungen werden kann. Dazu siehe z. B. Stäcker, Stellung 265.

[386] Vgl. Plotins Erklärung des Namens „Apollon" in V, 5, 6, 22–37.

[387] Der von West, Orphic Hymns 12–13 rekonstruierte Mythos besagt, daß Orpheus, nachdem er in der Unterwelt das Geheimnis der Identität von Apollon und Helios erfahren hat, noch des Nachts den Aufstieg auf einen Berg beginnt, um seinem Gott bei dessen Aufgang vom Gipfel des Berges zu huldigen. Vgl. Kingsley, Wisdom 90. Proklos übernimmt die Szenerie und den Anlaß der Situation für seine Beschreibung.

[388] Vgl. Myst. III, 6, 113, 8–12 o. Abschnitt III.4.2.1. Möglicherweise hat sich Proklos auch Plotin V, 5, 8, 3–5 zum Vorbild genommen: „Deshalb heißt es, nicht ihm nachjagen, sondern in Stille verharren (ἡσυχῇ μένειν), bis [das Eine] erscheint, indem man sich zum Schauen rüstet, so wie das Auge den Aufgang der Sonne abwartet; sie aber erscheint über dem Horizont (aus dem Okeanos, sagen die Dichter) und gewährt den Augen, sie zu erschauen." (HBT). Plotin betont das Motiv der Stille ebenfalls in V, 1, 2, 11–17; s. o. Abschnitt II.2.2.2.

Damit berühren sich die Darstellungen der ontologischen Ousia-Monade und des abschließenden Zustandes der aufstrebenden Seele in diesem einen Punkt: der Stille bzw. dem Verharren jenseits jeder Bewegung und finden möglicherweise auch Ausdruck in Plotins φῶς μένον, das sich damit als Konvergenzpunkt verschiedenster Vorstellungsmodelle erwiese. Im Falle Plotins selbst jedoch ist vorrangig wenn nicht ausschließlich an die ontologische Funktion des primären Lichtes als dynamische ἐνέργεια τῆς οὐσίας zu denken, deren Einheit und Transzendenz durch das Verharren gewahrt bleibt. Aus diesem Grund ergibt sich bei Plotin die Kombination von φῶς und μένειν als Konsequenz der ontologischen Funktionalisierung von Licht als Kombination aus verschiedenen Elementen der philosophischen Tradition. Die Vorstellungskombination eines lichthaften Mittelpunktes und des Verharrens in ihm bei vorausgehender schwirrender Kreisbewegung, die sich aus Frg. 111, Majercik und Proklos' Darstellung der höchsten Form des Gebetes ergab, läßt hingegen deutlicher den Einfluß religiös-kultischer Anschauungsformen erkennen. In beiden Fällen aber wird das Zentrum als Licht gedacht, als dessen wesentliches Merkmal in diesem speziellen Fall das Verharren in Bewegungslosigkeit zu betonen ist.

Die zum „Zentrum" führende Anagoge vollzieht also ontologisch gesprochen eine Bewegung zur Ousia-Monade. Diese anagogische Bewegung entspricht dabei dem Entwicklungsgang des Seinskontinuums aus dem Einen bzw. der Ousia-Monade heraus bis hinab zur Materie, nur mit der Ausnahme, daß ihre Bewegung in genau entgegengesetzter Richtung verläuft. Geht man von Entsprechungen zwischen Kulthandlung und der Beschreibung ontologischer Prozesse aus,[389] ist anzunehmen, daß die Begriffe, die den Zustand beschreiben, der mit der abschließenden Stille unmittelbar verbunden ist, ebenfalls dazu genutzt werden können, um die Prozeßstufe zu beschreiben, die die unmittelbare Entfaltung der noetischen Ousia-Monade aus sich heraus ausmacht. Es werden also möglicherweise Begriffe, die den Übergang in einen mystischen Zustand beschreiben, entlehnt, um zu veranschaulichen, wie aus dem monadischen Prinzip die Ideen hervorgehen und weitervermittelt werden.[390] Damit deuten in der Ontologie Ausdrücke der kreisförmigen Bewe-

[389] Es sei nochmals betont, daß dieser Synergieeffekt keinesfalls notwendig ist und die Annahme seiner sicherlich spekulativ bleibt. Trotzdem scheint er interessante hermeneutische Perspektiven zu eröffnen. Ähnlich formuliert dies auch Shaw, Theurgy 138 Anm. 4, der sich auf die Ergebnisse Lloyds beruft: "Personal experience must always be taken into account to understand the abstract schemas of the Neoplatonists."

[390] Dieses Vorgehen findet sich in analoger Form bei Plotin: Plotin bedient sich des peripatetischen Modells der Entwicklung von ὄψις zu ὅρασις, um zu beschreiben, wie der Nous sich aus dem Einen entwickelt. Die Chaldäer nutzen zu diesem Zweck eine rituelle Abfolge.

gung und des zischend-schwirrenden Geräusches auf die Entwicklung hin, die von der Einheit zur Vielheit führt. Auf diese Weise wird in Frg. 49, Majercik veranschaulicht, wie der Aion, der die wirkende Dynamis der Ousia-Monade des väterlichen Nous ist (s. o. Abschnitt III.3.1), auf den Kosmos Noetos wirkt und die noetischen Ideen konstituiert:

> (καὶ φάος) ἐνδιδόναι πάσαις πηγαῖς τε καὶ ἀρχαῖς καὶ δινεῖν ἀεί τε μένειν ἀόκνῳ στροφάλιγγι.

Kann auch die Kreisbewegung in diesem Fall noch ontologisch als Umwendung zum hervorbringenden Prinzip verstanden werden, ist doch die Verwendung des Begriffs στροφάλιγξ nicht so leicht zu erklären, es sei denn, man nimmt an, daß hier ein Pleonasmus vorliegt und daß δινεῖν ἀεί und μένειν ἀόκνῳ στροφάλιγγι vollständig synonym gebraucht werden. Besser wird diese Stelle verständlich, wenn man die rituelle Abfolge στρόφαλος – Trance quasi in umgekehrter Reihenfolge auf die ontologische Abfolge Prinzip – Entfaltung desselben anwendet. Auf dieser allgemeinen Basis kann die στροφάλιγξ als Beschreibung der Entwicklung der noetischen Ideen[391] aus der Nous-Monade heraus interpretiert werden. Zugleich läßt sich ein weiterer Grund erkennen, warum das Licht mit dieser Wirkung verbunden wird, denn die wesenhafte Epiphanie der Hekate, die im Kult durch das Kreisen der στρόφαλοι realisiert wird und die das rituelle Äquivalent dieser ontologischen Entwicklungsphase darstellt, zeichnet sich ebenfalls durch diese Elemente aus: eine kreishafte, zischend-schwirrende Lichtbewegung.[392]

In Frg. 37, Majercik wird in den Versen 1–4 derselbe Vorgang auf eine Weise veranschaulicht, die diese Überlegung stützt:

> νοῦς πατρὸς ἐρροίζησε [...] παμμόρφους ἰδέας[393], πηγῆς δὲ μιᾶς ἀπὸ πᾶσαι // ἐξέθορον.

Mit ῥοιζέω wird das Geräusch bezeichnet, das der Stille möglicherweise vorangeht[394] und das folglich im übertragenen Sinn für die Entwicklung der noetischen Ordnung aus der Monade heraus stehen kann. Es markiert hier

---

[391] Sie sind mit den παμμόρφους ἰδέας aus Frg. 37, Majercik gleichzusetzen, s. o. Abschnitt III.3.2.

[392] S. o. Abschnitt III.4.2.2 zur Epiphanie der Hekate. Auch aus diesem Grund sollte in Frg. 49 V. 5, Majercik καὶ φάος am Versbeginn ergänzt werden, wie es Lewy vorschlägt, während sich Kroll, Diehl und Majercik für καὶ νόον entscheiden.

[393] Zum ontologischen Status dieser Ideen, die meiner Meinung nach über den μεμερισμέναι anzusetzen sind, s. o. Abschnitt III.3.2 zu OC Frg. 37.

[394] Kingsley, Wisdom 274 und oben zu Prokl., Theol. Plat. II, 11, 64, 11–65, 2, wo Proklos als letzten Zustand vor der Henosis die Stille beschreibt.

wie dort den Übergang, kann aber als rein ontologischer Terminus nicht hinreichend erklärt werden, da bei diesem Begriff der Aspekt des Geräusches im Vordergrund steht, der im Gegensatz zur Kreisbewegung nirgends vorher in der platonisch-neuplatonischen Tradition ontologisch gedeutet oder eingebunden wird. Der väterliche Nous läßt die Ideen schwirren, nicht explizit wirbeln. Wenn man jedoch den στρόφαλος als Deutungsmodell annimmt, ist der Aspekt des Geräusches leicht erklärbar als ein Effekt, der beim Einsatz des Kreisels hervorgerufen wird. Außerdem kann das Moment der Kreisbewegung leicht hinzugedacht werden, das die Darstellung der Wirkung des Aion als der Dynamis, die aus der Ousia-Monade des Nous hervorgeht, bestimmte. So reicht es bei der Annahme, daß dieses kultische Modell der metaphysischen Beschreibung zugrunde liegt, aus, einen der beiden mit dem Schwingkreisel verbundenen Eindrücke zu erwähnen, da der andere von einem Eingeweihten leicht aus dem rituell-praktischen Kontext ergänzt werden kann.

Daß der στρόφαλος als ein Modell, an dem die in ontologischen Zusammenhängen verwendete Begrifflichkeit abgelesen werden kann, da er einen Anbindungspunkt exegetischer Bemühungen darstellt, vielseitig benutzt wird, um die Ausdifferenzierung des Seins auch auf niedrigeren Ebenen zu umschreiben, zeigen die Vv. 9–10 desselben Fragmentes 37. In ihnen wird das Wirken der Hekate / Weltseele beschrieben: ὧν μία πηγή, ἐξ ἧς ῥοιζοῦνται μεμερισμέναι ἄλλαι. Die ihnen übergeordneten ganzgestaltigen Ideen des Nous, die aus dessen Monade hervorgingen, differenzieren sich weitergehend mittels der Hekate zu Ideen, die unmittelbar auf die Welt wirken, und wie bei der Genese der höheren Ideen wird dieser Prozeß als ein Herausschwirren nach dem Modell des Schwingkreisels gedacht. Damaskios verbindet dieses Deutungsmodell dann direkt mit der Göttin Hekate und dem Licht und läßt außerdem das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema deutlich erkennen:[395]

> ἥ τε μεγάλη Ἑκάτη κέντρον τέ ἐστι πεφορημένον πρὸς ἑκάτερον τῶν πατέρων, καὶ ζωογόνον ῥοίζημα προΐησι, καὶ τῷ τε ἅπαξ ἐπέκεινα συντέτακται κατὰ μίαν ἑστῶσαν ἕνωσιν, καὶ μετὰ τοῦ δὶς ἐπὶ πάντα προέρχεται. [...] ὅθεν καὶ διακεκριμένην ἔχει καὶ ἐκφανῆ τήν τε ἐπὶ πάντα φοιτῶσαν ἐκροίζησιν τοῦ ζωογόνου φωτὸς καὶ τὴν ἀμείλικτον δύναμιν.
>
> Die große Hekate aber ist die Mitte, und sie erstreckt sich zu jedem der beiden[396] Väter hin und bringt lebenspendendes Schwirren hervor; und dem Einmalig-Jenseitigen ist sie gemäß einer ständigen Vereinigung verbunden,[397] und mit dem Doppelt-Jenseitigen zu-

[395] Vgl. Johnston, Hekate 108 und oben Abschnitt III.3.3.

[396] Möglicherweise spielt Damaskios hier mit ἑκάτερον auch auf eine etymologische Erklärung des Namens Hekate an.

[397] Hier ist an Proklos' Formulierung in § 81 der Inst. zu denken, wo Proklos die Dynamis als ἀχώριστος bezüglich der Ousia bezeichnet, genauso wie bei Plotin das Sonnenlicht als ἐν-

> sammen geht sie hervor auf alles hin. [...] Daher besitzt [Hekate] in differenzierter und hellstrahlender Weise das auf alles sich immer wieder hinbegebende Herausschwirren des lebenzeugenden Lichtes und die unnachgiebige Kraft. (In Parm. II, 154, 17–20 und 156, 15–17, ed. Ruelle)

Zunächst wird Hekate in ihrer bekannten Funktion als δύναμις-δεσμός eingeführt,[398] die zwischen dem als Ousia-Monade zu verstehenden Einmalig-Jenseitigen und dem als Energeia aufzufassenden Doppelt-Jenseitigen wirkend vermittelt.[399] In dieser Funktion stellt sie Damaskios als Göttin dar, die das lebenspendende Schwirren entsendet, das er später näher beschreibt als differenziertes Herausschwirren von Licht und als unnachgiebige Kraft. Besonders die beiden Wendungen διακεκριμένην und ἀμείλικτον weisen auf die Chaldäischen Orakel hin, die mit diesen Begriffen die Ideen bezeichnen, die auf die Welt einwirken.[400] Dem Dynamis-Charakter von Licht und Hekate folgend, deutet Damaskios den Prozeß der Vermittlung der Ideen innerhalb dieser triadischen Struktur als eine Bewegung des Lichtes. Vor dem Hintergrund der kultischen Verwendung des στρόφαλος als dem hier zugrunde liegenden Deutungsmodell wird wiederum verständlich, warum diese Lichtbewegung, die einen metaphysischen Differenzierungsprozeß veranschaulichen soll, als Heraus*schwirren* beschrieben wird. Wie die Verfasser der Chaldäischen Orakel versteht Damaskios in struktureller Entsprechung zum Kult die Entfaltung auf der Ebene der Weltseele von der Ousia-Monade über die Dynamis hin zur Energeia als zugleich kreisendes und schwirrendes Hervorwirbeln.[401] Und wie in den Chaldäischen Orakeln blitzartige und damit lichthafte Ideen hervorwirbeln und -schwirren, so bei Damaskios das Licht selbst, das aufgrund des Adjektivs ζωογόνος leicht mit Hekate identifiziert werden kann.[402] Es hat den Anschein, daß Damaskios den Dynamis-Aspekt auf diese Weise deutlich der Epiphanie der Hekate nachempfindet und daher als wir-

---

ἐργεια ἐκ τῆς οὐσίας nicht von der Sonne als ἐνέργεια τῆς οὐσίας abgeschnitten werden kann.

[398] Damit bezeichnet κέντρον hier nicht das ursächliche Prinzip, wie bei der Besprechung von Frg. 111, sondern die Mitte zwischen zwei Punkten und im übertragenen Sinn die mittlere Position einer ontologischen Triade, s. o. Abschnitt III.3.2 zu OC Frg. 37 zur Verbindung κέντρον – δύναμις – Licht.

[399] S. o. Abschnitt III.2.2 zu Psellos, *Hypotyposis* 73–74 und Abschnitt III.3.2 zu den κοσμαγοί als Binnenaspekten der Weltseele.

[400] Vgl. z. B. mit ἀμείλικτοί [...] κεραυνοί in Frg. 35, die Majercik, Oracles 155 zu Frg. 35 im Anschluß an Lewy als unterste Ideen interpretiert, die direkt und unmittelbar auf die Materie einwirken; s. auch Frg. 36: ἀμειλίκτου πυρός.

[401] Dabei besteht natürlich die Möglichkeit, daß Damaskios rein dem literarischen Vorbild folgt, ohne noch dessen kultisches Modell aus eigener Erfahrung zu kennen.

[402] So wird in Frg. 32 V. 3, Majercik die Gebärmutter der Hekate mit diesem Epitheton versehen.

belndes, schwirrendes Licht versteht, das in dieser Eigenschaft grundsätzlich verbindend und vermittelnd wirkt und so der Funktion der Göttin im religiös-metaphysischen System sowohl der Chaldäischen Orakel wie auch der späteren Neuplatoniker treffend Ausdruck verleiht.[403] So steht das Licht für den Übergang vom Wesen zur Wirkung, wie der ῥοῖζος den Übergang von der sinnlichen Wahrnehmung zur wesentlichen Erkenntnis ausmacht.[404]

Die Texte der Chaldäischen Orakel und die ihnen zugehörige Rezeption erweisen sich damit als ein Konglomerat, in dem sowohl ontologische als auch mystische Sachverhalte zum Ausdruck kommen. Die im Hintergrund stehende Ritualhandlung liefert dabei einen Teil des begrifflichen Arsenals und ein weiteres Modell, das die traditionelle Lichtmetaphysik ergänzt, wenn es darum geht, sowohl ontologische Entwicklungen zu veranschaulichen und zu deuten, als auch das Erlebnis eines rituell veränderten Bewußtseinszustandes – zumindest den Eingeweihten – in dem Sinne sprachlich näherzubringen, daß, wie Burkert es nennt, „die metaphysische Seinslehre zum Beziehungssystem [wird], das das Dunkel der Mysterien aufhellen soll."[405]

Nach diesen Interpretationen soll der Textabschnitt aus Iamblichs *De Mysteriis* X, 6, 292, 5–18, in dem Iamblich das Ziel theurgischer Operationen darstellt und mit dem die bisherige Analyse des metaphysischen Systems Iamblichs begann, erneut in den Blick genommen werden. Geht man davon aus,

---

[403] Cremer, Chaldäische Orakel 54–55 nimmt an, daß das „brausende Licht" die Energeia sei, die die Seele vermittels einer göttlichen Epiphanie empfange. Dabei übersetzt er ἐνέργεια mit „Wirkkraft" statt, wie das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema nahelegt, mit „Wirkung". Wie seine Anm. 198 auf S. 61 zeigt, wo er von der δύναμις sagt, sie sei „kaum zu unterscheiden" von der chaldäischen ἀλκή und auf S. 54 seiner Monographie verweist, wo er ἀλκή und ἐνέργεια gleichsetzt, nimmt er keine Differenzierung zwischen diesen beiden Begriffen und ihren metaphysischen Bedeutungen vor. Abgesehen von dieser sinnverstellenden terminologischen Verwirrung läßt seine Interpretation des Fragments weiterhin auch keinerlei Einfluß einer Berücksichtigung des kultischen Kontextes erkennen, vor dem die Orakeltexte zu verstehen sind.

[404] Hekate vermittelt nach chaldäischem Verständnis auch nicht nur bloße Ideen an die sinnliche Welt, sondern diese sind als ἴυγγες zugleich magische Größen, die es dem Theurgen ermöglichen, die Grenze zwischen Mensch und Gottheit zu überschreiten, s. Majercik, Oracles 106–108. Das *tertium comparationis* zwischen Hekate und ἴυγγες auf der einen Seite und der Licht-Dynamis auf der anderen Seite liegt also darin begründet, daß beide Momente des Übergangs bezeichnen oder veranschaulichen und daher beide mit dem στρόφαλος-Modell verknüpft werden können, das diesen Moment im Kult markiert.

[405] Burkert, Antike Mysterien 71. Nicht unbedingt zuzustimmen ist Burkert, wenn er S. 61 annimmt, daß mit der Zunahme an geistiger Durchdringung kultischer Praxis eine Abnahme der direkten Verbindung mit dieser Praxis einherging, so soll z. B. Proklos an chaldäischen Ritualhandlungen teilgenommen haben (s. o. Abschnitt III.4.2.1), und auch Apuleius behauptet von sich, Mitglied gleich mehrerer Mysterienkulte gewesen zu sein.

daß Iamblich hier ein chaldäisches Ritual thematisiert und metaphysisch expliziert,[406] können bestimmte Momente der chaldäischen, rituellen Anagoge[407] auf die Interpretation dieses Textes zur Anwendung gebracht werden. Allem Anschein nach erfolgt die Verknüpfung mit der göttlichen Dynamis, auf die Iamblich in den Zeilen 6 und 14 des Abschnitts eingeht,[408] durch das spezifische Schwirren des στρόφαλος, das mit Shaw als eine Art „anagogische Musik" verstanden werden kann.[409] Proklos' Kommentar zu Fragment 122 der Chaldäischen Orakel, in dem Proklos davon spricht, daß eine Verschmelzung mit dem Licht der Götter stattfinde (συνάπτεται τῷ φωτὶ τῶν θεῶν), wenn sich die Seele emporhebe, bietet dann einen weiteren Hinweis, die ganzheitlichen göttlichen Dynameis und die anagogische Dynamis, von der Iamblich schreibt, als Licht bzw. als Sonnenstrahlen zu verstehen.[410] Deren Wirkung (ἐνέργεια) besteht darin, „göttlich zu machen",[411] wodurch sich die Differenzierung in δυνάμεις und ἐνέργειαι,[412] auf die ich bereits in Abschnitt III.1 hingewiesen habe, rechtfertigt. Ihr liegt das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema zugrunde, das in diesem Fall auch so zu verstehen ist, daß es außer der Beschreibung einer metaphysischen Struktur zugleich verschiedene rituelle Zustände oder Phasen verbalisiert: die Hinführung zur Schau in der Inkubation und den Zustand der Trance selbst, das Ritual der Anagoge, das Eintreten der Stille als Abwesenheit der Affekte und die damit verbundene Erfüllung mit Licht bzw. durch den Gott Apollon.[413] ἐκτὸς πάσης ὕλης in

---

[406] Daß Iamblich in 292, 18 von der „Anagoge der Ägypter" schreibt, hat wohl weniger mit einem tatsächlichen ägyptischen Hintergrund als vielmehr mit der literarischen Fiktion zu tun, in die Iamblich sein Werk gekleidet hat, s. o. Abschnitt III.

[407] Auf die Anagoge nimmt Iamblich vielleicht schon mit τῇ [...] ἀναγωγῷ in Z. 11–12 Bezug.

[408] συνάψῃ in Z. 6 und συνάπτει in Z. 14; siehe Shaw, Theurgy 175–176.

[409] Shaw, Theurgy 175.

[410] Dies wird noch deutlicher, wenn man Myst. VII, 3, 253, 15–16 hinzuzieht, wo die vielgestaltigen Wirkkräfte, die die Aufnehmenden in sich aufnehmen, von der Sonne herstammen: αὐτὰ δέχεται πολυειδεῖς δυνάμεις ἀπὸ τοῦ ἡλίου. Das Vokabular bezieht sich deutlich auf einen chaldäischen Hintergrund, trotzdem spricht Iamblich auch hier von diesen Lehren als von denen der Ägypter. Das mag ebenfalls mit der Fiktion zusammenhängen, daß Iamblich die Schrift Myst. als ägyptischer Priester verfaßt zu haben vorgibt.

[411] Zu dieser Wirkung des Lichtes in allen metaphysischen Bereichen s. o. Abschnitt III.2.1.

[412] 292, 13–14: ταῖς [...] δυνάμεσι συνάπτει und 14–15: ὡς ἐν ταῖς ἐνεργείαις [...] ἵστασθαι.

[413] Wenn Iamblich als Ziel der Theurgie beschreibt: ὡς ἐν ταῖς ἐνεργείαις [...] ἵστασθαι und ἐν ὅλῳ τῷ δημιουργικῷ θεῷ τὴν ψυχὴν ἐντίθησιν, läßt sich das vergleichen mit Proklos, In Tim. I, 211, 30–212, 1: καὶ πᾶν τὸ προελθὸν [...] αὖθις ἐνιδρύσῃ τῷ ἑνὶ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φῶς τῷ τῶν θεῶν φωτὶ περιλάβῃ. Siehe die Ausführungen von Dillon zu diesem Abschnitt, der derartige Texte als „a pretty explicit description of a psychological process central to the spiritual life of the later Neo-Platonists" deutet (Prayer 288–290, Zitat S. 290).

Myst. 292, 8 bekommt dann nicht nur den allgemein philosophisch-platonischen Sinn der Befreiung der Seele aus den Banden der Körperlichkeit, sondern zugleich einen konkret rituellen. Es bezeichnet in diesem Fall die rituelle Freisetzung der Seele durch Atemübungen und den Einsatz des στρόφαλος während des symbolischen Sterbens. Damit können sowohl metaphysische Anschauungen als auch kultische Praxis herangezogen werden, um Iamblichs Darstellung zu interpretieren, die sich, wie die Texte der Chaldäischen Orakel, ebenfalls als ein semantisch polyvalenter Komplex erweist, der aus beiden Bereichen Beeinflussungen erfährt. Das verwundert nicht, wenn man mit Burkert von einer Art metaphysischer Exegese ritueller Sachverhalte ausgeht, die sich notwendigerweise im Schnittpunkt dieser beiden Bereiche bewegen muß.

Als vorläufiges Ergebnis ist hinsichtlich des Gebrauchs, den Iamblich von der Lichtbegrifflichkeit macht, bisher folgendes zu erkennen: Iamblich nimmt die platonische Vorstellung von Licht als Dynamis in der Form, die bereits Plotin gebrauchte, um die Entwicklung des Nous aus dem Einen als sich selbst im Wahrnehmungsprozeß differenzierende Licht-Kraft zu beschreiben, auf und setzt sie fort. Er rezipiert dabei offenkundig Plotins Energeiai-Schema und „verfeinert" es gleichsam zu seinem Ousia-Dynamis-Energeia-Schema. Dies benutzt er nicht nur, um die Verhältnisse zwischen verschiedenen Hypostasen zu erklären, sondern auch, um die Binnenstruktur jeder einzelnen Hypostase triadisch zu unterteilen, die er als Entfaltungsbewegung aus einer Ousia-Monade über die Dynamis zur Energeia versteht. Es konnte gezeigt werden, daß das Licht auch in diesem Kontext die Rolle der Dynamis übernimmt, deren Funktion als vermittelndes Joch oder Band stark betont wird.[414] Genau diese Vermittler- oder Schwellenfunktion des Lichtes ermöglicht außerdem dessen Einbindung in die interpretierenden Beschreibungen religiös-kultischer Sachverhalte und Abläufe, die anhand der Verbindung von Hekate und Licht untersucht wurde.[415] Ihr liegt möglicherweise die Vorstel-

[414] Das bedeutet jedoch nicht, daß Dynamis und Licht deshalb ihre strukturierende und differenzierende Wirkung verlieren, wie besonders die Chaldäischen Orakel zeigen, in denen die Funktionen von Band und Strukturierungsleistung verschmelzen, s. o. Abschnitt III.3.2 zur Funktion der Hekate als Dynamis der Weltseele.

[415] Stäcker, Stellung 233 bestimmt das Licht bei Iamblich in seiner Funktion im theurgischen Ritual ebenfalls als „substantiellen medius terminus der Vereinigung", allerdings ohne die Berührungspunkte mit der Göttin Hekate, die Rolle des Lichtes im chaldäischen Initiationsritual oder die Einbettung des Lichtes in das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema zu berücksichtigen. Er leitet seine Interpretation aus Analysen von Texten aus *De Mysteriis* ab, in denen Iamblich das Verhältnis zwischen dem Theurgen und der Gottheit beschreibt.

lung der Lichtsäule als ξύνδεσμος aus dem Er-Mythos der *Politeia* in Kombination mit der Vorstellung der Sonne als ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ zugrunde.

Aus dieser Analyse ergibt sich, daß die Funktionsanalogie zwischen Licht-Dynamis und Hekate-κουροτρόφος die vorausgehenden Überlegungen zur ontologischen Position des Lichtes bei Iamblich stützen, da es sonst nicht zur Verdeutlichung dieser spezifischen Funktion der Göttin im Kult dienen könnte. In diesem Zusammenhang wurde untersucht, inwieweit das Licht u. a. aufgrund seiner Affinitäten zur Göttin Hekate in einen soteriologischen Kontext eingebunden und in ihm als anagogische Kraft funktionalisiert wird. Dies wiederum sah ich als Grundlage dafür an, daß dem Licht in den Texten der Chaldäischen Orakel bestimmte Eigenschaften zugeschrieben werden, die auch der Hekate zukommen und die außerdem als rituelle Momente des zentralen chaldäischen Rituals der Anagoge Aspekte einer mystischen Erfahrung sein könnten. Deutlich ließ sich zeigen, wie in den Chaldäischen Orakeln nach Ansicht ihrer späteren Interpreten eine Kombination von Licht- und Kraftvorstellung und diesen rituellen Momenten genutzt wird, um ontologische Sachverhalte zu beschreiben, in denen auch der Göttin Hekate eine rein ontologische Funktion zukommt, hinter der jedoch ebenfalls ihre rituelle Funktion vermutet werden darf. Diese wiederum erfährt durch die Einbindung in eine metaphysische Systematik ebenfalls die Zuweisung einer Deutung, so daß man dieses Verhältnis zwischen Metaphysik und Religion auch als explikative Gegenseitigkeit oder als religiös-metaphysisches Ineinander charakterisieren könnte.

Die anschließende Anwendung dieser Ergebnisse auf Iamblichs Darstellung des Ziels theurgischer Operationen ergab, daß auch im Hintergrund dieses Textes eine Ritualhandlung zu vermuten ist, die die Darstellung als ein Moment mit beeinflußt hat und daher zu dessen besserem Verständnis herangezogen werden sollte.

Zu den bisher zu beobachtenden Modellen, die mit dem Basis-Modul der platonischen Licht-Kraft eine Verbindung eingehen, treten also die des Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas und das der chaldäischen Anagoge, die zusätzliche Räume schaffen, in denen Licht zur Anwendung gelangen kann und die weiterhin Möglichkeiten bieten, die Lichtmetaphysik zu ergänzen und zu fundieren.

III.5 Das Göttliche in der Welt und Iamblichs Konzept der Photagogie

In diesem Kapitel werde ich die Ergebnisse des vorigen Abschnitts aufgreifen und versuchen, sie auf einen speziellen Aspekt der Darstellungen, die Iamblich in *De Mysteriis* vom Wirken der Götter vornimmt, anzuwenden. Dabei handelt es sich um die Photagogie (von φωτὸς ἀγωγή). Mit diesem Begriff bezeichnet Iamblich in Abgrenzung z. B. von der vollständigen Besessenheit durch eine Gottheit das Einwirken des Göttlichen auf die Seele des Menschen in der Form, daß die göttliche Kraft als Licht auf den aus Aither bestehenden sogenannten Seelenkörper einwirkt, den Iamblich in Anlehnung an Platon auch das Gefährt (ὄχημα) der Seele nennt.

Bereits im vorigen Kapitel habe ich versucht zu zeigen, daß sich eine Erklärung der Metaphysik der Chaldäischen Orakel und der Darstellungen Iamblichs und späterer Neuplatoniker, die sich darin Iamblich anschließen, u. a. daran orientieren kann, daß diese Autoren versuchen, das Ritual, das zur inkubatorischen Trance hinführen kann, und den mit diesem Ritual verbundenen Bewußtseinszustand zu erklären. Indikatoren dieses Versuchs sind die Göttin Hekate und die Licht-Kraft, die aufgrund der ihnen gemeinsamen ebenso vermittelnden wie anagogischen Wirkung einen Vorstellungskomplex bilden, an dem sich diese Verbindung von Metaphysik und religiöser Praxis erkennen läßt. Nach den bisherigen Beobachtungen ist also Iamblichs philosophisches System auch als ein Versuch zu deuten, konkrete religiöse Phänomene zu erklären und zu fundieren.[416] In diesem Zusammenhang ist zu betrachten, wie Iamblich begründet, daß ein menschliches Ritual eine Gottheit überhaupt dazu veranlassen kann, mit dem menschlich-irdischen Bereich zu interagieren. Diese Begründung wiederum hängt davon ab, in welcher Form sich das Wirken des Göttlichen auf Seele und Körper darstellen kann. Die Frage nach der Form des Wirkens der Götter auf den Menschen wiederum weist zwei Aspekte auf, die aufgrund der explikativen Gegenseitigkeit der Argumentation miteinander verbunden sind: zum einen den Aspekt, daß in diesem Fall etwas Intelligibles, nämlich das Göttliche, auf etwas Stoffliches oder eng mit dem Stofflichen Verbundenes, nämlich den Menschen und seine Seele, wirkt.[417] Dies ist der Aspekt der Metaphysik, und, wie die Untersuchungen

[416] Zu dieser Intention der Schriften Iamblichs vgl. Smith, Philosopher of religion 297–308.

[417] Siehe Gerson, Presence 365: "The other way of dealing with the divine that is anything but metaphysically innocent is to construe the divine according to the excigencies of a meta-

zu Plotin gezeigt haben, speziell der Licht- und Kraftmetaphysik. Zum anderen ist zu beachten, daß dieses Wirken in einem rituellen Rahmen als ein spirituelles Phänomen[418] erfahren wird, das in die Beschreibung des Sachverhaltes einfließt und auf diese Weise das Verständnis und die Beschreibung der (licht-) metaphysischen Sachverhalte beeinflußt.

Aus diesen beiden Aspekten leitet sich die Intention des folgenden Abschnitts ab: aufbauend auf der Annahme, daß Iamblich philosophische Prinzipien und Theoreme u. a. dazu benutzt, um von religiösen Praktiken und spirituellen Phänomenen zu berichten und sie zu erklären und zu legitimieren,[419] ist einmal die Frage zu beantworten, welche lichtmetaphysischen Philosopheme Iamblich anwendet, um grundsätzlich die Formen göttlicher Anwesenheit und Wirkung im Irdischen zu beschreiben. Im Zusammenhang damit werde ich als zweiten Punkt untersuchen, ob es Hinweise dafür gibt, daß Iamblich tatsächlich einen rituellen und spirituellen Sachverhalt darstellt und deutet.[420] Gerade in diesem Kontext werde ich auf Ergebnisse der Ritualrekonstruktion des vorigen Abschnitts zurückgreifen.

So soll anhand des Beispiels der Photagogie der Versuch unternommen werden, in konkreter Form das Kausalverhältnis zwischen ritueller Handlung und göttlichem Wirken darzustellen, indem untersucht wird, wie das philosophische Modell des aitherischen Seelengefährts den Zusammenhang von ἐπιτηδειότης, ὑποδοχή und abschließender Einwirkung des göttlichen Lichtes erklären kann, und wie sich die Darstellung dieses Sachverhalts mit den Darstellungen veränderter Bewußtseinszustände überschneidet, so daß es zu dem z. B. von Bussanich[421] beobachteten Ineinander von metaphysischer und spiritueller Begrifflichkeit kommt, das meiner Ansicht nach die Folge der von Iamblich genutzten explikativen Gegenseitigkeit ist.

---

physical system. According to this way, interaction between the divine and the human is transformed into the relation between the intelligible, broadly conceived, and the sensible."

[418] Als „spirituelles Phänomen" verstehe ich den veränderten Bewußtseinszustand, in den der Myste während der Inkubation eintritt und der durch das chaldäische Initiationsritual in der im vorigen Abschnitt beschriebenen Weise möglicherweise herbeigeführt wird. Dabei bleibt es letztlich unerheblich, welchen Realitätsgehalt – falls es so etwas überhaupt gibt – dieser Zustand besitzt.

[419] Vgl. dazu Smith, Relationship 83 und Bussanich, Philosophy 44, 58 u. ö.

[420] Daran schließt sich sicherlich die Frage an, die Dillon, Prayer 290 stellt: die Frage nach der persönlichen Erfahrung hinter der Theorie, auf die schon Shaw und Lloyd hinweisen (Theurgy 138 Anm. 4). Allerdings läßt sich noch schwerer beantworten, ob Iamblich die Erfahrungen selbst gemacht hat, als zu versuchen zu zeigen, daß er überhaupt spirituelle, bewußtseinsverändernde Zustände und Erfahrungen beschreibt.

[421] Siehe Bussanich, Philosophy 51.

III.5.1 Die Wirkung des Göttlichen auf die Welt in der Lichtmetaphysik Iamblichs[422]

Der grundlegende Text, in dem Iamblich das Verhältnis zwischen Göttern und dem irdischen Bereich lichtmetaphysisch beschreibt, findet sich in Myst. I, 9, 30, 13–31, 18.[423] Um die Theurgie als eine, wenn nicht *die* Form kultischer Gemeinschaft von Göttern und Menschen zu legitimieren, muß Iamblich die epikureische Vorstellung abweisen, dergemäß die Götter keinerlei Verbindung zum Irdischen und Vergänglichen besäßen und fern von der Erde und den Menschen in der Region des Aithers weilten (Myst. I, 8, 28, 6–9). Das Problem, das sich stellt, wenn versucht wird, Götter zu beschreiben, die auf die und in der Welt wirken, liegt in der Schwierigkeit, trotz dieser Immanenz zugleich die göttliche Transzendenz zu bewahren.[424] Gibt es also einen Weg, derartig die Gegenwart der Götter zu denken? Iamblich versucht eine Lösung dieses Problems in Myst. I, 9 und beantwortet dabei zugleich die Frage, wie die unbegrenzte Macht der Götter mit deren räumlicher und funktionaler Diversifikation zu vereinbaren ist:

> Αὕτη τοίνυν ἐάν τε μοίρας τινὰς τοῦ παντός, οἷον οὐρανὸν ἢ γῆν, ἐάν τε πόλεις ἱερὰς καὶ χώρας, ἐάν τε καὶ τεμένη τινὰ ἢ ἱερὰ ἀγάλματα διαλαγχάνῃ, πάντα ἔξωθεν ἐπιλάμπει, καθάπερ ὁ ἥλιος ἔξωθεν φωτίζει πάντα ταῖς ἀκτῖσιν. Ὥσπερ οὖν τὸ φῶς περιέχει τὰ φωτιζόμενα, οὑτωσὶ καὶ τῶν θεῶν ἡ δύναμις τὰ μεταλαμβάνοντα αὐτῆς ἔξωθεν περιείληφεν. Καὶ ὥσπερ ἀμιγῶς πάρεστι τῷ ἀέρι τὸ φῶς (δῆλον δ' ἐκ τοῦ μηδὲν ἐν αὐτῷ καταλείπεσθαι φῶς ἐπειδὰν ἅπαξ τὸ ἐλλάμπον ἀναχωρήσῃ, καίτοι θερμότητος αὐτῷ παρούσης ἐπειδὰν τὸ θερμαῖνον ἐκποδὼν ἀπέλθῃ), οὕτω καὶ τῶν θεῶν τὸ φῶς ἐλλάμπει χωριστῶς

[422] Nasemann und Stäcker haben das Problem des Wirkens des Göttlichen auf Welt und Mensch in ihren Untersuchungen zu Iamblich auch unter dem Aspekt der Lichtmetaphysik behandelt. Ihren Ergebnissen bin ich verpflichtet, bes. Nasemann Theurgie 177–208 und 260–271. Siehe auch Stäcker, Stellung 94–104 und 248–262, der auf Nasemanns Ergebnissen aufbaut. Vgl. außerdem Shaw, Theurgy 121–136. Siehe dazu auch die allgemeinen Beobachtungen bei Gersh, From Iamblichus to Eriugena 23–24. Die Ergänzung, die ich vornehme, besteht darin, das Wirken der Licht-Dynamis im systematischen Zusammenhang am Beispiel des aitherischen Seelengefährts zu konkretisieren und zur Inkubation in Beziehung zu setzen.

[423] Speziell zu diesem Text siehe Nasemann, Theurgie 188–189.

[424] Stäcker, Stellung 152–153 beschäftigt sich ebenfalls mit diesem Problem. Er geht davon aus, daß Iamblich das Verhältnis zwischen Göttern und stofflichem Körper nach der Kategorie des πρός τί bestimmt, und kommt zu dem Schluß: „Im jamblichischen Horizont deutet sich darin eine Verschiebung vom Wesen einer Sache zu deren Wirksamkeit bzw. deren Vermögen an (das, was uns oben als wesentliches Vermögen begegnete). Es geht folglich weniger darum zu klären, was die höheren Mächte sind, *sondern wie sie wirken*." (Stellung 152, Hervorhebung von mir) Stäcker geht jedoch nicht darauf ein, daß das Licht das einzige Modell abgibt, das veranschaulichen kann, wie „ein Unkörperliches Gemeinschaft mit Körpern haben kann." (Stellung 153). Zwar erwähnt er in diesem Zusammenhang das aitherische Seelengefährt, ihm fehlt allerdings die konsequente und systematische Anwendung der neuplatonischen Lichtmetaphysik gerade in diesem Themenbereich.

ἐν αὐτῷ τε μονίμως ἱδρυμένον προχωρεῖ διὰ τῶν ὄντων ὅλων. Καὶ μὴν τό γε φῶς τὸ ὁρώμενον ἔν ἐστι συνεχές, πανταχοῦ τὸ αὐτὸ ὅλον, ὥστε μὴ οἷόν τε εἶναι χωρὶς ἀποτεμέσθαι τι αὐτοῦ μόριον μηδὲ κύκλῳ περιλαβεῖν μηδὲ ἀποστῆσαί ποτε τοῦ παρέχοντος τὸ φῶς. Κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ οὖν καὶ ὁ σύμπας κόσμος μεριστὸς ὢν περὶ τὸ ἓν καὶ ἀμέριστον τῶν θεῶν φῶς διαιρεῖται. Τὸ δ' ἔστιν ἓν καὶ αὐτὸ πανταχοῦ ὅλως, ἀμερίστως τε πάρεστι πᾶσι τοῖς δυναμένοις αὐτοῦ μετέχειν, παντελεῖ τε δυνάμει πεπλήρωκε πάντα, καὶ ἀπείρῳ δή τινι τῇ κατὰ αἰτίαν ὑπεροχῇ συμπεραίνει τὰ ὅλα ἐν αὐτῷ, συνήνωταί τε πανταχοῦ πρὸς ἑαυτὸ καὶ τὰ τέλη ταῖς ἀρχαῖς συνάπτει.

Wann immer [die göttliche Wahl] irgendwelche Teile des Kosmos durch Los erlangt, wie z. B. den Himmel oder die Erde, wann immer sie heilige Städte oder Länder erlangt und wann immer sie irgendwelche abgetrennten [Tempel-] Bezirke oder heiligen Statuen erlangt, strahlt sie auf alles von außen, wie die Sonne mit ihren Strahlen alles von außen bescheint. Wie also das Licht das Beschienene umfaßt, so hält auch die Kraft der Götter das an ihr Teilhabende von außen umfaßt. Und wie das Licht ohne eine Vermischung einzugehen der Luft anwesend ist (was daran deutlich wird, daß kein Licht in [der Luft] zurückbleibt, wenn das, was [Licht] hinstrahlt, sich vollständig zurückzieht, obwohl doch Wärme [der Luft] anwesend bleibt, auch wenn das Wärmende fort ist), genauso scheint auch das Licht der Götter abgetrennt für sich hervor und in sich selbst verharrend und gründend und tritt es doch hervor durch die Seienden als ganze hindurch.

Und tatsächlich ist doch das sichtbare Licht eines und zusammenhängend [ein Kontinuum (συνεχές)], als dasselbe überall als ganzes, so daß es nicht möglich ist, daß sich ein Teil von ihm abtrennt[425], und [es] auch nicht [möglich ist, einen Teil von ihm] mit einem Kreis zu umschreiben, und auch nicht, [einen Teil von ihm] jemals abzutrennen, während noch etwas das Licht gewährt.

Dementsprechend also wird die gesamte Welt hinsichtlich des einen und unteiligen Lichtes der Götter unterteilt, denn sie besteht aus Teilen! Das [Licht der Götter] ist eines und als dasselbe überall und ganz, unteilbar[426] ist es [nämlich] allen anwesend, die vermögen, an ihm teilzuhaben. Aufgrund seiner vollendeten Kraft erfüllt es alles und vollendet zusammen das All (τὰ πάντα) in sich durch die ihrer Ursache nach irgendwie unendliche Erhabenheit. Überall ist es zu sich selbst hin vereint und fügt die Äußersten mit den Ursprüngen zusammen. (Myst. I, 9, 30, 13–31, 18; Übs. nach Hopfner)

Die Abhängigkeit dieser Darstellung Iamblichs von den Vorstellungen Plotins ist unübersehbar.[427] Bereits Nasemann hat darauf hingewiesen (s. die entsprechende Anm.), daß Iamblichs bevorzugtes Modell zur Beschreibung der Anwesenheit des Göttlichen in der Welt das traditionelle lichtmetaphysische Modell ist. Wie Plotin macht sich Iamblich die Eigenschaften der Stofflosig-

[425] Mit ἀποτεμέσθαι in I, 9, 31, 8 nimmt Iamblich nicht nur auf Plotins Lichtmetaphysik Bezug, z. B. *Enneade* I, 7, 1, 20–27, sondern auch auf Plotins Energeiai-Schema, das diese Lichtmetaphysik fundiert, vgl. bes. V, 2, 1, 22: οὐδὲν δὲ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἀπήρτηται οὐδ' ἀποτέτμηται. Plotin beschreibt hier die Kontinuität seines vom Energeiai-Schema getragenen Seinsflusses.

[426] ἀμέριστος wird zum ersten Mal von Iamblich an dieser Stelle als Adverb und nicht als Adjektiv gebraucht, vgl. LSJ 81 s. v. D. h. Iamblich betont damit ganz besonders das Wie der Wirkungsweise des Lichtes, was gut zu dessen Wesen als Dynamis paßt.

[427] Verwiesen sei hier auf Nasemann, Theurgie 180–192, die Iamblichs Abhängigkeit in aller Ausführlichkeit untersucht, und auf die Ausführungen zu Plotin oben Abschnitt II.2.2.2.

keit und der daraus resultierenden Teillosigkeit und Überräumlichkeit des Lichtes zunutze, die auf dessen Charakter als Dynamis zurückgehen, um die spezielle Form des Wirkens als παρεῖναι zu beschreiben und zu erklären. Dabei geht es auch Iamblich darum, anhand des Lichtmodells zu zeigen, wie die Götter auf das Stoffliche einwirken und in ihm ihre Wirkung entfalten, ohne vom Stofflichen her eine echte Beeinträchtigung oder außerdem eine Einwirkung zu erfahren. So versucht Iamblich, das Problem der Vereinbarung von Transzendenz und Immanenz bei der Durchdringung des Stofflichen durch das Göttliche, das unstofflich und intelligibel ist,[428] lichtmetaphysisch zu lösen.[429] Da diese Wirkung die einer überräumlichen Dynamis ist, kann Iamblich auf diese Weise auch das „Überall-als-Ganzes" göttlichen Wirkens und göttlicher Anwesenheit erklären.[430] Aufbauend auf dieser allgemeinen Einschätzung des Textes soll nun eine genauere Analyse erfolgen.[431]

Der gesamte Abschnitt läßt sich in vier Unterabschnitte gliedern. Im *ersten* von 30, 13–17 führt Iamblich bereits implizit aber dennoch erkennbar sein Dreierschema von Ousia, Dynamis und Energeia ein. Mit der Kernaussage πάντα ἔξωθεν ἐπιλάμπει (30, 16) beschreibt er das Wirken des Göttlichen, dem auf den ersten Blick Wort für Wort das der Sonne zu entsprechen scheint: ἔξωθεν φωτίζει πάντα (30, 17). Abgesehen von der Transzendenz- und der Allgegenwartsbetonung, die Iamblich durch ἔξωθεν und πάντα erreicht, ist weiter von Interesse, wie Iamblich die irdische Sonne, ihr Licht und dessen Wirken beschreibt: ὁ ἥλιος ἔξωθεν φωτίζει πάντα ταῖς ἀκτῖσιν. Zwei Momente fallen ins Auge. *Zum einen* die chiastische Gegenüberstellung von πάντα [...] ἐπιλάμπει und φωτίζει πάντα. Sie lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers darauf, daß das Wirken der Götter ein ἐπιλάμπειν ist, das der Sonne jedoch ein φωτίζειν (konsequenterweise werden die vom Sonnenlicht erhellten Dinge in 30, 18 als τὰ φωτιζόμενα bezeichnet). Hier ist nach dem Grund dieses in sich differenzierten Wortgebrauchs zu fragen. *Zum anderen* fällt die deutlich erkennbare Dreiteilung ins Auge, mit der Iamblich zwischen Sonne, Sonnenstrahlen und Bescheinen unterscheidet. In diesem Fall ist zu untersuchen, ob er hier nicht ein allgemeines Schema anwendet und darauf hinweist.

---

[428] Nasemann, Theurgie 271 weist auf die Signalwörter hin, die die Transzendenz des Göttlichen bezeichnen: ἔξωθεν (dreimal in vier Zeilen: 30, 16, 17 und 19), ἀμιγῶς und χωριστῶς (31, 1 und 5).

[429] Siehe Nasemann, Theurgie 270–273 und Finamore, Light 57–60.

[430] So z. B. durch das höchst ungewöhnliche Adverb ἀμερίστως. Siehe außerdem die Zeilen 31, 7–8, 12 und 13–14.

[431] Damit ergänze ich Nasemanns Ergebnisse dahingehend, daß ich versuche zu zeigen, daß Iamblich auch in diesem Fall sein Ousia-Dynamis-Energeia-Schema und das damit verbundene Geeignetheit-Konzept in ihrer lichtspezifischen Form anwendet.

Meiner Ansicht nach läßt Iamblich alle drei Elemente des Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas in seine Beschreibung des Wirkens der Sonne einfließen. Der Ousia korrespondiert – in Anlehnung an das platonische Sonnengleichnis – die Sonne in ihrer primären Ursächlichkeit, ihrer Dynamis die Sonnen- oder Lichtstrahlen, also das Licht, und der Energeia das Bescheinen ebenso wie dessen Ergebnis, die beschienenen Dinge (τὰ φωτιζόμενα). Die als Ousia zu verstehende Sonne entfaltet mittels der Sonnenstrahlen als ihrer Dynamis eine spezifische Wirkung, nämlich das Bescheinen auf alles hin, so daß dieses erhellt ist. Es ist anzunehmen, daß Iamblich dieses Schema auch auf die Götter und deren Art zu wirken überträgt, so daß er die Götter nach Wesen, Kraft und Wirkung zu differenzieren vermag.[432]

Mit den Wendungen φωτίζει und φωτιζόμενα weist Iamblich möglicherweise präziser darauf hin, nach welchem Vorbild er das Verhältnis zwischen Dynamis und Energeia versteht. Sehr ähnliche Formulierungen[433] findet man nämlich in der Beschreibung, in der Alexander von Aphrodisias in seiner *De anima libri mantissa* aufbauend auf Aristoteles darlegt, wie Licht entsteht. Ihre Bedeutung für Plotin im Kontext der Darstellung des Verhältnisses von der Seele zum Körper habe ich bereits in Abschnitt II.2.2.2 untersucht. Iamblich konnte also auf diese Funktionalisierung zurückgreifen. Alexander nimmt an, daß Licht entstehe, indem das Durchsichtige, das er als eine φύσις δεκτικὴ φωτός begreift, (De an. mant. 144, 12–13), als eine zur Aufnahme von Licht befähigte „Natur", durch das Einwirken (ποιεῖ, De an. mant. 142, 10) eines primären Lichtes (dem τὸ φωτίζειν πεφυκός in 142, 4–5) zu Licht gewandelt werde (τρεπόμενον φωτίζεται in De an. mant. 142, 4). Die Dynamis des primären Lichtes vermag also ihre Wirkung nur dann vollständig zu entfalten, wenn ihr eine Art Rezeptions- oder Immanenzmedium[434] entspricht, in dem sie ihre spezifische Wirkung realisieren kann, d. h. das geeignet ist, diese Wirkung zu empfangen. Da diese Wandlung zumindest von Alexander in 142, 2 mit τρέπεταί πως καὶ πάσχει als ein Erleiden oder Affiziert-Werden beschrieben wird, liegt die Annahme nahe, daß Iamblich diese Beschreibung nutzt, wenn es ihm darum zu tun ist, das Verhältnis der göttlichen Dynamis und ihrer Wirkung nach dem ἐπιτηδειότης-Konzept zu bestimmen, denn diese Geeignetheit ist ja eine des Wirkenden hinsichtlich des Leidenden (vgl. Myst. IV, 8, 192, 1–3: κατ' ἐπιτηδειότητα τοῦ ποιοῦντος πρὸς τὸ πάσχον und oben

[432] Wie er es z. B. in Myst. I, 4, 11, 9–11 dezidiert vorgibt.

[433] Vgl. z. B. πεφωτισμένον in De an. mant. 142, 1; τοῦ φωτίζειν πεφυκότος in De an. mant. 142, 4; φωτίζεται in De an. mant. 142, 4 und τὸ φωτίζειν πεφυκός in 142, 4–5.

[434] Diesen Begriff entnehme ich der Übersetzung Hopfners von *De Mysteriis*.

Abschnitt III.1.2) und damit auch des Affizierten oder des zu Affizierenden hinsichtlich der affizierenden Kraft.

Damit sind die Grundlagen, von denen her Iamblich Anwesenheit und Wirken der Götter versteht, von ihm etabliert: Sie werden mit der Sonne und ihrem Wirken durch das Licht in einem zur Aufnahme dieses Wirkens befähigten Medium verglichen.[435] Diese Grundlagen wiederum fundiert Iamblich durch das allgemeinere Ousia-Dynamis-Energeia-Schema, das bereits den Lichtspekulationen im Intelligiblen zugrunde lag und das er nun hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Dynamis und Energeia um das Moment der φύσις δεκτικὴ aus der peripatetischen Lichttheorie erweitert, so daß er an dieser Stelle das ἐπιτηδειότης-Konzept integrieren kann. Damit läßt sich vermuten, daß Iamblich durch seinen differenzierten Wortgebrauch (φωτίζειν – ἐπιλάμπειν) auf das lichttheoretische Modell hinweisen wollte, das er *per analogiam* auf die Götter übertragen wissen möchte. Die derartig begründete Analogie zwischen Sonne und Göttern wird im folgenden von Iamblich weitergehend expliziert.

Der *zweite* Unterabschnitt (30, 17–31, 6) enthält Iamblichs Darstellungen der Interaktion zwischen intelligibler göttlicher Dynamis und dem Stofflich-Weltlichen.[436] Sie sind durch zwei Vergleiche gegliedert, in denen jeweils die Dynamis der Götter mit dem irdischen Licht verglichen wird.[437] Auch hier bedient sich Iamblich, wie Nasemann zeigt, intensiv der Überlegungen, mit denen Plotin das Wirken des Intelligiblen auf das und im Stofflichen nach der παρεῖναι-Theorie deutet. Setzt man außerdem die Formulierung τῶν θεῶν ἡ δύναμις in 30, 18 zur Wendung in 31, 5: τῶν θεῶν τὸ φῶς in Beziehung, so macht bereits der Parallelismus deutlich, daß Iamblich Licht und Dynamis funktional identifiziert, womit er in diesem Bereich fortsetzt, was schon für die Verhältnisse im Noetischen und Noerischen festgestellt und durch die Überlegungen zu Myst. I, 9, 30, 16–17 gestützt werden konnte: Iamblich bestimmt den Status des Lichtes im Verhältnis zwischen οὐσία, δύναμις und ἐνέργεια als den der δύναμις. Die Zeilen 30, 18–19 lassen das Schema deutlich erkennen. Während Iamblich es im ersten Vergleichsglied, in dem er das irdische Licht beschreibt, vermeidet, von Teilhabe zu schreiben, verwendet er

---

[435] Gersh, From Iamblichus to Eriugena 195–197 zitiert einige Passagen des frühmittelalterlichen Theologen / Philosophen Eriugena, die auf genau diesem Ansatz aufzubauen scheinen, weist allerdings weder auf Alexander von Aphrodisias noch das mögliche Vorbild aus der theurgischen Praxis hin.

[436] Zu den aus Plotin bekannten und von Iamblich übernommenen Vorstellungen s. o. die Anm. zu den Untersuchungen von Nasemann, Theurgie 180–192.

[437] Ὥσπερ [...] οὑτωσί (30, 17–18) und ὥσπερ [...] οὕτω (31, 1–4).

dieses ontologische Verhältnis in Ergänzung zur Lichtterminologie sehr wohl, um die Beziehung zwischen Göttern und Welt, also zwischen zwei ontologisch unterschiedlichen Bereichen, zu charakterisieren. In 30, 19 nämlich nennt er das Irdische τὰ μεταλαμβάνοντα αὐτῆς [= τῶν θεῶν δυνάμεως]. Nach den Untersuchungen zur grundsätzlichen Bedeutung des Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas ist es die Dynamis, an der unmittelbar partizipiert wird (sie ist das τὸ μετεχόμενον), während die Energeia das ist, was partizipiert (τὸ μετέχον, dem hier die τὰ μεταλαμβάνοντα entsprechen; s. o. Abschnitt III.1.3). Mit ἔξωθεν weist Iamblich zusätzlich darauf hin, daß Teilhabe des Niedrigeren am Höheren nicht eine Affektion des Höheren zur Folge hat.[438] Damit erhält der zweite Vergleichsabschnitt, der die göttliche Dynamis zum Inhalt hat, einen stärker metaphysischen Charakter, der somit den gesamten Vergleich fundiert.

Auch der zweite Vergleich dieses Abschnittes (31, 1–6) weist innerhalb seiner beiden Vergleichsmomente eine inhaltliche Verschiebung auf, die ebenfalls aus der Bedeutung des Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas für die Darstellung des Wirkens des Intelligiblen auf das Irdische und der Verbindung des Schemas mit der Lichtmetaphysik erklärt werden kann; denn schließlich geht es Iamblich nicht um eine Untersuchung des irdischen Lichtes, sondern um eine Erklärung und Veranschaulichung des Wirkens der Kraft des Göttlichen auf das ihm Folgende. Vom irdischen Licht sagt Iamblich lediglich, daß es unvermischt der Luft anwesend sei. Diese Eigenschaft kann leicht aus dem Charakter des Lichtes als Dynamis erklärt werden, da eine Dynamis im Regelfall (zu den Ausnahmen siehe unten die Anm. zum sekundären Licht, das Eigenschaften seiner *causa materialis* annimmt) auch für Iamblich weder aus einem Stoff besteht, noch räumlich zu verorten ist und ihr damit die Voraussetzungen fehlen, eine Einwirkung vom Stofflichen zu erfahren oder sich mit ihm zu vermischen. Hingegen sind zwei Aspekte des göttlichen Lichtes voneinander zu unterscheiden. Zum einen ist es das, was auf etwas hinscheint,[439] durch die Seienden hindurch hervorgeht und sie dabei vollständig erfüllt (προχωρεῖ

[438] S. o. Abschnitt III.1.3 zum Schema. Gerson, Presence 377–378 geht bei seinen Ausführungen zur Anwesenheit des Göttlichen im Irdischen kurz auf diese Unterteilung ein. Auch er nimmt in diesem Zusammenhang Bezug auf Myst. I, 9, 31 und deutet das Verhältnis zwischen Gott und Stoff rein platonisch als Teilhabe. Die systematische Weiterentwicklung und Dynamisierung der platonischen Teilhabevorstellung in der neuplatonischen Licht- und Kraftmetaphysik diskutiert er jedoch nicht.

[439] Mit ἐλλάμπει in 31, 5 nimmt Iamblich ἐπιλάμπει aus 30, 16 auf, wo ebenfalls vom *göttlichen* Licht die Rede ist. Das läßt φωτίζει, in 30, 17 vom irdischen Licht gesagt, noch mehr hervortreten. Iamblich scheint hier möglicherweise bewußt auf die Ellampsis als *religiöse* (oder metaphysische) Vorstellung anspielen zu wollen.

διὰ τῶν ὄντων ὅλων; Myst. 31, 6). Offensichtlich beschreibt Iamblich hier eine Dynamis.[440] Besonders das Verb προχωρεῖν oder synonyme Begriffe kennzeichnen das Hervortreten der Dynamis aus der Ousia (vgl. z. B. oben zu Prokl., In Tim. I, 309, 1 und Theol. Plat. II, 7, 48, 11–12 u. 17). Zum anderen ist dieses göttliche Licht zugleich das, was abgesondert in sich selber verharrend gründet: χωριστῶς ἐν αὐτῷ τε μονίμως ἱδρυμένον (31, 5–6) mag zwar auch die Entsprechung zum ἀμιγῶς des irdischen Lichtes und damit das *tertium comparationis* des gesamten Vergleichs sein, aber die ausschweifende Beschreibung weist über diese Funktion im Vergleich hinaus. Mit dieser Wendung erfaßt Iamblich zugleich den Ousia-Aspekt des Göttlichen, dessen Verhältnis zur Dynamis er zusätzlich in die seiner Beschreibung inhärente Spannung zwischen statischem Verharren und der Dynamik des Hervorgehens (ἱδρυμένον – προχωρεῖ) einfließen läßt, in eine Spannung, die an Plotins Energeiai-Schema erinnert. In diesem Schema ging aus der wesentlichen Energeia, die bewegungs- und veränderungslos in sich verharrte, eine zweite Energeia hervor, die sich als Wirkkraft auf anderes richten kann (s. o. Abschnitt II.1.3). Beim Licht der Götter gilt es also diese beiden Aspekte zu unterscheiden. Die ursprüngliche Transzendenz ist also primär die Eigenschaft der göttlichen Ousia, die Iamblich nach dem Vorbild der ἐνέργεια τῆς οὐσίας Plotins gestaltet, die, wie das Gedankenexperiment aus *Enneade* VI, 4, 7, 44–47 zeigt, als pures Licht aufgefaßt werden kann, s. o. Abschnitt II.1.3. Aus ihr geht das wirkende göttliche Licht als Dynamis hervor, wie die ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας als Licht aus der ἐνέργεια τῆς οὐσίας, die als Lichtquelle verstanden wird. Dieses Licht bleibt aufgrund seiner Unstofflichkeit und Überräumlichkeit ebenfalls unaffiziert vom Stofflichen. Meines Erachtens wird erst vor diesem Hintergrund die Dynamik zwischen Stasis und Bewegung verständlich, die Iamblich seiner Darstellung des göttlichen Lichtes hier gibt und die über das irdische Licht als Vergleichsobjekt weit hinausgeht.[441] Die in der Forschung als „Transzendenzformulierungen" bezeichneten Wendungen umfassen also in diesem Textabschnitt zweierlei: einmal weisen sie hin auf die eigentliche Transzendenz der Ousia, die in sich verharrend vermittels ihrer Dynamis wirkt und so erst gar nicht in direkten Kontakt mit der stofflichen Welt tritt.[442] Genauso gilt für die Sonne, daß sie nur durch ihre Strahlen erhellt. In

[440] Vgl. z. B. dazu auch die Formulierungen bei Proklos, Inst. §§ 80 und 81 und oben Abschnitt III.1.3.

[441] Zugleich lassen sich auf diese Weise paradoxe Formulierungen wie z. B. in Myst. I, 19, 57, 11–12: χωριστῶς [...] παρόντες erklären.

[442] Siehe dazu Myst. I, 4, 13, 13–14, 1, wo Iamblich die χωρισταὶ οὐσίαι als Prinzipien der Veränderungen und Wirkungen bezeichnet. Vgl. Gerson, Presence 37, der betont, daß Tran-

diesem Sinn sichert erst die Ousia in der metaphysischen Theorie die eigentliche Transzendenz des Göttlichen. Des weiteren meint Iamblich mit diesen Wendungen aber auch die Unaffizierbarkeit der göttlichen Licht-Dynamis gegenüber allem Stofflichen und Niedrigeren, die dazu dient, das πανταχοῦ ὅλον (bei Plotin als πᾶσα πανταχοῦ der Seele bekannt) zu begründen, das Iamblich durch die Überräumlichkeit der Dynamis rechtfertigt, die sich als Konsequenz aus ihrer Unkörperlichkeit ergibt.[443] Mit διὰ τῶν ὄντων ὅλων leitet Iamblich über zum *dritten* Unterabschnitt (31, 6–14), in dem er diese Eigenschaft im Rahmen der Dynamiskontinuität erörtert.

In beiden Bereichen ist das Licht als überräumliche und unstoffliche Kraft ein Kontinuum, das nicht segmentiert werden kann: Dem irdischen φῶς τὸ ὁρώμενον ἕν ἐστι συνεχές in 31, 7 korrespondiert genau darin das göttliche Licht: [τῶν θεῶν τὸ φῶς] δ' ἕστιν ἕν (31, 13). Daraus ergibt sich als unmittelbare Konsequenz für beide Arten von Licht, daß sie überall zugleich als ganze anwesend sein müssen, wie Iamblich mit πανταχοῦ τὸ αὐτὸ ὅλον (31, 7–8) vom irdischen Licht und αὐτὸ πανταχοῦ ὅλως (31, 13) vom göttlichen aussagt. Aus demselben Grund besitzen beide Lichtarten auch keine Teile. In Zeile 31, 10 weist Iamblich mit dem Genitivus absolutus τοῦ παρέχοντος τὸ φῶς aber noch auf einen weiteren Aspekt dieser Dynamiskontinuität hin: die unauflösbare Verbindung, in der die Dynamis mit der Ousia verbunden ist, aus der sie hervorgeht. Iamblich übernimmt sie aus Plotins Energeiai-Schema, in dem die zweite, hervorgehende Energeia ebenfalls nicht von der wesentlichen Energeia abgeschnitten werden kann.[444] Es ist daher nicht nur unmöglich, den Strahl göttlicher Licht-Kraft zu unterteilen, es ist ebenso unmöglich, die göttliche Dynamis selbst von ihrer Ousia, also dem transzendenten Wesen des Göttlichen zu trennen.

Schließlich wird im *vierten* und letzten Abschnitt dieser Textpassage, der von 31, 14–18 reicht, das spezifische Wirken der göttlichen Dynamis beschrieben, das sich mit dem deckt, was bereits zum Wirken der Licht-Dynamis im Noetischen und Noerischen festgestellt werden konnte. παντελεῖ (31, 14–15) und συμπεραίνει (31, 16) bezeichnen dabei die Vollendung der sich entfaltenden Wirkbewegung, in der als ihrer Energeia diese Bewegung ihren Abschluß findet. Zugleich versteht Iamblich diese Vollendung als Erfül-

---

szendenz und Anwesenheit nur durch Vermittlung miteinander vereinbart werden können: „ultimacy and presence togethe require instrumentality."

[443] Vgl. Myst. I, 19, 58, 12–15.

[444] S. o. Abschnitt III.5.1 zu Myst. I, 9, 30, 13–31, 18 mit der Anm. zu ἀποτέτμεσθαι und dessen möglichem Bezug zu Plotin V, 2, 1, 22. Proklos wird diesen Aspekt des Verhältnisses zwischen Ousia und Dynamis als ἀχώριστος bezeichnen, s. o. Abschnitt III.1.3 zu Inst. §§ 80 u. 81.

lung (πεπλήρωκε; 31, 15), was an Hekate erinnert, die in ihrer Funktion als metaphysische Dynamis laut Psellos alles mit Licht und Leben erfüllt. Die dritte Wirkung des göttlichen Lichtes weist dann wieder auf das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema und die Funktion, die die Dynamis darin übernimmt, hin: auf die Vereinigung der beiden extremen Aspekte der Ousia einerseits und der Energeia andererseits: τὰ τέλη ταῖς ἀρχαῖς συνάπτει (31, 17–18). Hier nimmt Iamblich eindeutig Bezug auf die Funktion der Dynamis als Band (δεσμός).[445]

Anhand dieses Textes und der Analyse seiner Unterabschnitte ließ sich somit zeigen, wie sich Iamblich im Prinzip das Wirken der Götter auf die Welt vorstellt. Wie im intelligiblen Bereich bildet das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema das tragende Gerüst, das es Iamblich ermöglicht, die scheinbare Unvereinbarkeit von Transzendenz und Immanenz aufzuheben in der triadischen Struktur des Göttlichen. Die Art zu wirken, die der Dynamis in diesem Verhältnis zukommt, bestimmt Iamblich dann nach dem Vorbild Plotins als Wirken der unstofflichen und überräumlichen Kraft am und im Stofflichen, das zugleich wie bei Plotin die ungeteilte Allanwesenheit der göttlichen Kraft erklärt. Der letzte Unterabschnitt machte deutlich, daß Iamblich auch der göttlichen Dynamis alle drei spezifischen Wirkungen der intelligiblen Dynamis als vermittelndes und wirkendes Band zuspricht, nämlich Vollendung, Erfüllung und Vereinung durch Vermittlung. Das Modell, an dem sich Iamblich dabei orientiert, nennt er gleich zu Beginn des Abschnitts: es ist die Sonne, die durch ihr Licht wirkt. Dabei ist die Wirkung des Lichtes, das Erhellen oder Erfüllen mit Licht, zusätzlich abhängig von der Fähigkeit des Beschienenen, als Immanenzmedium die Licht-Kraft aufzunehmen, so daß sie überhaupt in ihm ihre Wirkung entfalten kann.

Von dieser Interpretation ausgehend untersuche ich nun ausführlicher, nach welchem Mechanismus Iamblich die Wirkungen der göttlichen Dynamis differenziert, wobei erwartungsgemäß der passive Aspekt der Geeignetheit-Konzeption auch lichtmetaphysisch in den Vordergrund treten wird.[446]

Bereits I, 9, 31, 14 enthält mit der Wendung πάρεστι πᾶσι τοῖς δυναμένοις αὐτοῦ μετέχειν, in der die oben dargelegten Implikationen aus dem peripate-

---

[445] συνήνωταί τε πανταχοῦ πρὸς ἑαυτό soll dagegen wohl die wesentliche Eigenschaft des Sphärischen, die das Göttliche uneingeschränkt besitzt, zum Ausdruck bringen. Zum Kreis des Göttlichen siehe Shaw, Theurgy 90.

[446] Zum Geeignetheit-Konzept siehe oben Abschnitt III.1.2. Wie bei Plotin rückt also auch bei Iamblich auf diesem Abschnitt des Seinkontinuums das Verhältnis zwischen Licht und Aufnahmemedium in den Vordergrund. Das wiederum bedingt, ebenfalls wie bei Plotin, eine größere Bedeutung des peripatetischen Lichtmodells.

tischen Lichtmodell aufgenommen werden, einen Hinweis darauf, wie Iamblich dieses Problem lösen wird. Es zeichnet sich nämlich ab, daß Iamblich die Wirkungen der göttlichen Dynamis nach dem Vermögen, an ihr teilzuhaben, differenzieren wird. Vor dem Hintergrund der Kombination von Kraftmetaphysik und Lichtmodell ist das Vermögen teilzuhaben mit dem Vermögen, die Dynamis aufzunehmen, gleichzusetzen. Da dieses Aufnehmen der Realisierung der Wirkung entspricht, ist es außerdem ein Erleiden, denn das Aufnehmende erfährt diese Wirkung und erleidet damit eine Veränderung.[447] Diese Wechselbeziehung zwischen Wirken und Leiden koordiniert Iamblich mittels seines ἐπιτηδειότης-Konzepts, dessen spezifische Funktion hinsichtlich der Wirkung des Lichtes bzw. der Dynamis der Götter nun untersucht werden soll.

Dabei kommt Iamblichs Versuch, die Frage nach der Möglichkeit böser göttlicher Wirkungen zu beantworten, eine besondere Bedeutung zu. Aus den bisherigen Argumenten in I, 9 geht hervor, daß das Göttliche überall gleich wirkt, und da es gut ist, wie Iamblich in Myst. I, 18, 53, 3–5 betont, wirkt es auch überall gleich, nämlich als gutes. Trotzdem kommt es zu einander gegensätzlichen und oder gar zerstörerischen Wirkungen im Stofflichen, die scheinbar auf das Wirken des Göttlichen zurückzuführen sind. Das würde jedoch zu einem Widerspruch führen. Als Ausweg bietet sich der zweifache Aspekt der Geeignetheit an. Auf der Seite des aktiven Aspekts steht die Dynamis in ihrem Wirken, auf der Seite des passiven Aspekts die Fähigkeit zur Aufnahme dieses Wirkens. Versteht man nun die jeweilige Kraft als ein Bündel spezifischer potentieller Wirkungen, wird die Geeignetheit und besonders ihr passiver Aspekt zu einer Art Filter, der die Dynamis nach ihrer Wirkung differenziert. Je nach Geeignetheit werden dann manche Wirkaspekte überhaupt nicht angenommen, andere nur in spezieller Intensität und Form, wieder andere vollständig oder hingegen die gesamte Dynamis behindert und eingeschränkt. In diesem Filtern, das zugleich ein Verändern und Modifizieren der ursprünglichen Dynamis ist, liegt Iamblichs Ansicht nach die Unvollkommenheit der Wirkungen des Göttlichen im irdisch-weltlichen Bereich begründet.[448] Wie aber kommt Iamblich dazu, dem Konzept der Geeignet-

[447] Vgl. oben Abschnitt II.2.3 zu *Enneade* III, 6, 9, 7–19, wo dargestellt ist, daß das Durchsichtige unter der Einwirkung des primären Lichtes etwas erleiden müsse und wie sich Plotin damit auseinandersetzt.

[448] Nasemann, Theurgie 258–269 erörtert dieses Konzept Iamblichs ausführlich und stellt seine historischen Vorbilder, besonders Plotin, dar; vgl. auch Stäcker, Stellung 154–157. Von ihren Beobachtungen gehe ich aus. Besonders Stäcker hat vor dem Hintergrund von Myst. I, 9, 33, 7–9 den wesentlichen Punkt herausgestellt: „Wenn, wie Iamblich sagt, die Götter überall und jederzeit unveränderlich und einheitlich gegenwärtig sind, dann fällt das den Grad und

heit diese Funktion zu geben? An welchem Modell könnte er sie entwickelt haben und von welchen Vorstellungen wird sie begleitet?

Den Ausgangspunkt der Erörterung zur Beantwortung dieser Frage bildet Myst. I, 18. In diesem Abschnitt schildert Iamblich das Wirken der Gestirngottheiten. Er beginnt mit einer Differenzierung zweier Dynameis, die den Körpern zukommen, über die die Götter gebieten. Da diese Differenzierung für das Folgende wichtig ist, werde ich etwas näher auf sie eingehen. Grundlegend ist Myst. I, 18, 53, 7–9:

> τὰς μὲν ἐν αὐτοῖς τοῖς θείοις σώμασιν μονίμως ἑστώσας, τὰς δ' ἀπ' αὐτῶν προϊούσας εἰς τὴν φύσιν τοῦ κόσμου.

Obwohl Iamblich in diesem Satz von zwei Dynameis spricht, kann man die verharrende schon aufgrund der verwendeten Begrifflichkeit als Ousia erkennen. Das Adverb μονίμως, das er als erster benutzt, und das Partizip ἑστώσας weisen deutlich auf das Verharren in der Unveränderlichkeit hin, das wesentlich die Ousia-Monade charakterisiert.[449] Die hervorgehenden Dynameis besitzen alle sprachlichen Merkmale, die auch sonst bei Iamblich eine Dynamis in ihrem Verhältnis zur Ousia einerseits und zum Folgenden andererseits beschreiben: προϊούσας [...] δι' ὅλης [...] γενέσεως [...] κατιούσας [...] ἀκωλύτως (53, 8–11). So wird einmal die schon aus Myst. I, 9 bekannte Spannung zwischen dem Verharren der Ousia und der nach außen gerichteten Bewegung der Dynamis erkennbar. Des weiteren macht der Vergleich von 53, 8–11 mit I, 9, 31, 5–6 deutlich, daß sich Iamblich die aus der Ousia hervorgehende Dynamis wohl auch an dieser Stelle als Licht vorstellt, denn er schreibt vom Licht in I, 9, 31, 5–6: τῶν θεῶν τὸ φῶς [...] προχωρεῖ διὰ τῶν ὄντων ὅλων. Da in I, 9 dieses Licht gleichzusetzen ist mit der aus dem Wesen der Götter hervorgehenden Dynamis, stützt dieser sprachliche Anklang meine Annahme, in I, 18 zwischen zwei verschiedenen Dynameis ontologisch zu differenzieren.

Auf das Verhältnis dieser meiner Ansicht nach lichtartig gedachten Dynamis dem Niedrigeren und der stofflichen Welt gegenüber kommt es Iamblich im Abschnitt Myst. I, 18, 53, 14–54, 11 an:

Charakter der Teilhabe Differenzierende auf die Seite des Rezipienten als des principium individuationis" (Stellung 154). Vgl. auch Shaw, Theurgie 86–87, der diese Funktion der Geeignetheit in ihrer Anwendung auf das theurgische Ritual beschreibt und darauf hinweist, daß „epitedeiotes came to be used by Neoplatonists to account for the differences in mystical experience" (Theurgy 84).

[449] Schon bei Plotin war zu beobachten, daß der Begriff „Dynamis" auch die Position der wesentlichen Energeia einnehmen kann, s. o. Abschnitt II.1.3 zu V, 4, 2, 26–33. Zumal dann, wenn es primär darum geht, den dynamischen Aspekt einer Ursache als *causa efficiens* hervorzuheben.

λοιπὸν οὖν περὶ τῶν τῇδε καταπεμπομένων καὶ συμμιγνυμένων πρὸς τὴν γένεσιν διέλθωμεν. Αὗται τοίνυν ἐπὶ μὲν σωτηρίᾳ τοῦ παντὸς διήκουσιν ὡσαύτως καὶ συνέχουσιν ὅλην τὴν γένεσιν κατὰ τὰ αὐτά· ἀπαθεῖς τέ εἰσι καὶ ἄτρεπτοι, καίτοι εἰς τὸ τρεπόμενον καὶ πάσχον καθήκουσιν. Ἡ μέντοι γένεσις πολυειδὴς οὖσα καὶ ἐκ διαφερόντων συνισταμένη τῇ οἰκείᾳ μὲν ἐναντιώσει καὶ διαιρέσει μαχομένως καὶ μεριστῶς τὸ ἓν αὐτῶν καὶ ἀδιάφορον δέχεται· παθητῶς δὲ χωρεῖ τὸ ἀπαθές, καὶ ὅλως κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν, οὐ κατὰ τὴν ἐκείνων δύναμιν, πέφυκεν αὐτῶν μετέχειν. Ὥσπερ οὖν τὸ γιγνόμενον τοῦ ὄντος γεννητῶς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἀσωμάτου σωματοειδῶς μεταλαμβάνει, οὕτω καὶ τὰ ἐν τῇ γενέσει φυσικὰ καὶ ἔνυλα τῶν ἀύλων καὶ ὑπὲρ τὴν φύσιν καὶ γένεσιν αἰθερίων σωμάτων ἀτάκτως καὶ πλημμελῶς ἔστιν ὅπου μεταλαμβάνει.

Es steht also noch aus, daß wir die hierher herabgesandten und hinsichtlich der Schöpfung eine Vermischung eingehenden [Kräfte] erörtern. Diese also erstrecken sich [bis hierher] zum Zweck des Heils des Alls und halten ebenso die Schöpfung in ihrer Ganzheit zusammen. Sie zwar sind unaffizierbar und unwandelbar, kommen aber dennoch hinab in das, was sich wandelt und in das, was affiziert wird. Da nun die Schöpfung vielgestaltig (πολυειδής) ist und aus unterschiedlichen [Elementen] besteht, empfängt sie, eben aufgrund ihrer Gegensätzlichkeit und Differenziertheit, das Eine und in sich Einheitliche [der Kräfte] auf eine in sich widersprüchliche und teilhafte Weise. Und sie nimmt in affizierter Weise das Unaffizierbare auf, vollständig zwar nach der ihr eigenen Natur, nicht aber nach der Kraft jener [Gestirngötter], ist sie [doch] dazu ausgelegt, an [diesen Kräften] teilzuhaben. Wie also das Werdende am Seienden auf eine dem Zeugenden spezifische Weise teilhat und der Körper am Unkörperlichen auf eine dem Körper spezifische Weise, so haben auch die in der Schöpfung existierenden Naturdinge und im Stoff vorhandenen Wesenheiten an den unstofflichen[450] und über der Natur und der Schöpfung stehenden aitherischen Körpern auf ordnungslose und falsche Weise irgendwie Anteil. (Myst. I, 18, 53, 14–54, 11; Übs. nach Hopfner)

In diesem Text arbeitet Iamblich stark kontrastierend.[451] Auf diese Weise weist er die ontologische Kluft aus, die zwischen dem Intelligiblen und dem Stofflichen klafft und ordnet die göttlichen Dynameis eindeutig dem Intelligiblen zu. Zu diesem Zweck hebt er der platonischen Tradition folgend zuerst die Gegenstandsbereiche selbst und ihre wesentlichen Eigenschaften voneinander ab, besonders die Unwandelbarkeit und Unaffizierbarkeit des Intelligiblen gegen die Wandelbarkeit und Affizierbarkeit des Stofflichen und Irdischen. Dann wird die Art, wie das Stoffliche am Intelligiblen teilhat, nämlich wie es das Intelligible aufnimmt, den Eigenschaften dessen, was es aufnehmen soll, gegenübergestellt. Iamblich betont hier also das „Wie" der Teilhabe. Diese Verschiebung der Schwerpunkte innerhalb der Kontrastierung ist für seine Erklärung der Unvollkommenheit der Welt notwendig, denn gerade die unvollkommene Art der als Aufnehmen verstandenen Teilhabe begründet die

[450] Zur Vorstellung des unstofflichen Körpers s. u. Abschnitt III.5.2.1.

[451] Stilistischen Ausdruck erhält dies z. B. in der chiastischen Gegenüberstellung in 53, 18–54, 1: ἀπαθεῖς [...] καὶ ἄτρεπτοι – τρεπόμενον καὶ πάσχον.

unvollkommenen Wirkungen.[452] Syntaktischen Ausdruck erhält diese Verschiebung in den vielen, mitunter seltenen Adverbien, die das „Wie" des Rezeptionsprozesses betonen, und in dem zunehmenden Gebrauch von Verben, die den Vorgang der Teilhabe bezeichnen.[453] In diesem Zusammenhang wird die Art der Teilhabe nicht nur ihrer ontologischen Qualität und Stufe entsprechend *beschrieben* (z. B. in 54, 7–8 mit γεννετῶς καὶ [...] σωματοειδῶς), sondern zugleich *bewertet,* denn der in 54, 7 beginnende Vergleich wird in Z. 10–11 mit ἀτάκτως καὶ πλημμελῶς fortgesetzt. Diese Teilhabe oder Rezeption, die außerdem als Vermischung der Dynamis mit der Schöpfung aufgefaßt wird (53, 15), schließt also immer auch eine Depravation ein. Diesen Kategorienwechsel vertuscht Iamblich jedoch, indem er mit der Art und Weise der Teilhabe das *tertium comparationis* des Vergleichs in 54, 7–11 wahrt. Das eine Einheit bildende „Kraftbündel" (τὸ ἓν αὐτῶν καὶ ἀδιάφορον; 54, 4)[454] wird damit aufgespalten (μεριστῶς [...] δέχεται; 54, 3–4) und hinsichtlich seiner ursprünglichen Wirkung, die es in einem Rezipienten ausüben könnte, der, ohne eine Beeinflussung auszuüben, rezipiert, in negativer Weise verändert, wie es Iamblich in I, 18, 54, 17–55, 3 zusammenfaßt:

> Εἰ δ' ὡς ἐν ἑτέρῳ καὶ διαφέροντι δέχεται τὸ μετεχόμενον, τοῦτο δήπου τὸ ὡς ἄλλο καὶ ἐν τοῖς περιγείοις ἐστὶ τὸ κακὸν καὶ ἄτακτον.
>
> Wenn also [das Teilhabende und Veränderliche] das Teilgehabte wie in einem anderen und Verschiedenen aufnimmt, dann ist [das Teilgehabte] gleichsam als anderes und als das Böse und Ungeordnete im Bereich um die Erde. (Myst. I, 18, 54, 17–55, 3)

Aufgrund der nachgewiesenen Gleichsetzung von Teilhaben und Aufnehmen und Teilhabendem und Energeia einerseits und Teilgehabtem und Dynamis andererseits läßt sich abschließend folgern, daß die Wirkung nicht ausschließlich von der Dynamis bestimmt wird, sondern die Art der Geeignetheit, die Dynamis aufzunehmen, der Realisierung der Wirkung gleichsam vorgeschaltet wird. Damit wird die Wirkung einer Dynamis auch bestimmt durch das Maß und die Art der Aufnahmefähigkeit hinsichtlich einer überräumlichen und unstofflichen Dynamis. Begründet wird diese spezielle Überlegung durch das allgemeine Konzept der Geeignetheit, das, wie gezeigt, eintritt, um

---

[452] Natürlich ist diese Art der Begründung zirkelhaft, ihr explikativer Wert ist daher gering.

[453] Z. B. μαχομένως καὶ μεριστῶς [...] δέχεται (54, 3–4); μετέχειν (54, 6); παθητῶς δὲ χωρεῖ τὸ ἀπαθές (54, 4–5) und γεννετῶς καὶ [...] σωματοειδῶς μεταλαμβάνει (54, 7–8).

[454] Aus Proklos, Inst. § 176 kann man ableiten, daß sich Iamblich diese in einer Ganzheit zur Einheit aufgehobene Vielheit als Ineinander von Dynameis vorgestellt haben könnte, deren Eigenschaften der Stofflosigkeit und Unkörperlichkeit bzw. Überräumlichkeit diese Ganzheit erklären. Ganz ähnlich war Plotin vorgegangen, um die binnendifferenzierte Einheit des Nous zu erklären, s. o. Abschnitt II.1.5.

das Verhältnis zwischen Dynamis und Energeia näher zu bestimmen. Konkret bedeutet das, daß sich das Wirken der Götter ganz wesentlich nach der Rezeptionsfähigkeit des empfangenden Mediums richtet, denn in diesem Fall ist die entscheidende ontologische Grenze zwischen dem Bereich des Geistigen und dem des Stofflichen zu überwinden. Und mit dieser Überwindung rückt das Rezeptionsmedium in den Vordergrund.

Bevor ich Iamblichs lichtmetaphysische Anwendung dieses Grundsatzes im Rahmen seiner Unterscheidung verschiedener Arten von Epiphanien konkreter betrachte, untersuche ich noch einmal deren Grundlagen in der peripatetischen Lichttheorie (siehe auch oben). So wird deutlicher, wie sich Iamblich eine mögliche Depravation des Wirkens der göttlichen Licht-Kraft im Irdischen und in der mit dem Stofflichen verbundenen Seele vorgestellt haben dürfte.

Alexander von Aphrodisias definiert das von mir so genannte sekundäre Licht in der *Mantissa* 142, 1 als Energeia des Durchsichtigen.[455] Dieses Licht entsteht durch die Anwesenheit des primären Lichtes (des τὸ φωτίζειν πεφυκός) im dem Vermögen nach Durchsichtigen (De an. mant. 142, 2–4) und bringt eine Art Veränderung dieses Durchsichtigen mit sich, die Alexander auch als ein Erleiden (πάσχειν) bezeichnet. Er betont, daß das Durchsichtige zum Empfang dieser durch die Anwesenheit des primären Lichtes hervorgebrachten Wirkung besonders oder gar als einziges geeignet sei.[456] Das Durchsichtige ist die zur Aufnahme des (primären) Lichtes geeignete Natur (φύσις δεκτικὴ φωτός; De an. mant. 144, 12–13). Das sekundäre Licht als Wirkung des primären Lichtes stellt dann die volle Realisationsform des Durchsichtigen dar, seine ἐντελέχεια (De an. mant. 144, 29–30). Wenn Iamblich seine göttliche Wirkkraft als Licht versteht und sie ihre Wirkung in dem entfaltet, was zu ihrer Aufnahme fähig ist, könnte er sich also hinsichtlich einer metaphysischen Beschreibung der Einwirkung des Göttlichen auf die Welt im allgemeinen und speziell auf die Seele des Menschen durchaus an Alexanders Lichtmodell orientiert haben, zumal schon Plotin in einem ähnlichen Kontext auf diese Form des peripatetischen Lichtmodells zurückgriff. Allerdings betont Iamblich vor dem Hintergrund des Geeignetheit-Konzepts, daß die Wirkung der göttlichen Dynamis nach der Fähigkeit zur Teilhabe an der Dynamis modifiziert und bestimmt wird, die gleichzusetzen ist mit der Fähigkeit, diese

[455] De an. mant. 142, 1–2: τὸ γὰρ φῶς ἐστιν ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς, ᾗ διαφανές.

[456] De an. mant. 144, 15–16: ὅτι μόνη ἡ τοῦ διαφανοῦς φύσις πέφυκεν ταυτὶ πάσχειν, τρόπον τινά, καθάπερ εἰρήκαμεν, ὡς οἰκεῖον χρῶμα τὸ φῶς δεχομένη.

Dynamis aufzunehmen.[457] In den meisten Fällen schließt diese Aufnahme jedoch einen Wirkungsverlust gegenüber dem ursprünglichen Potential mit ein. Hinsichtlich der Lichttheorie Alexanders würde dies bedeuten, daß das sekundäre Licht als Konsequenz der Aufnahme des primären Lichtes mehr oder weniger intensiv oder strahlend aufscheint. Die Frage ist daher, ob Alexanders Modell auch eine Differenzierung der Qualitäten des Durchsichtigen hinsichtlich seiner Aufnahmekapazität des primären Lichtes zuläßt und wenn ja, wie sie beschrieben und begründet wird. Im Abschnitt 147, 27–29 der *Mantissa* hebt Alexander zunächst hervor, daß das Durchsichtige allen Körpern zueigen ist, den einen mehr, den anderen weniger:

> Ἡ διαφάνεια κοινή τις φύσις καὶ κοινὸν πάθος ἁπάντων ἐστὶ τῶν σωμάτων, ἀλλὰ τὰ μὲν μᾶλλον αὐτῆς μετέχει, τὰ δὲ ἧττον, πῦρ μὲν καὶ ἀὴρ καὶ ὕδωρ μᾶλλον, ἧττον δὲ γῆ, πλὴν ἐν πᾶσίν γέ ἐστι τοῖς σώμασιν.
>
> Diese durchsichtige [Natur] ist eine irgendwie gemeinsame Natur und eine gemeinsame Affektion von allen Körpern, aber die einen haben in höherem Maße [an dieser Natur] anteil, die anderen weniger. Feuer, Luft und Wasser in höherem Maße, Erde in geringerem Maße, allerdings ist sie [trotz dieser graduellen Unterschiede] irgendwie in allen Körpern. (De an. mant. 147, 27–29)

Damit geht einher, daß das, was in höchstem Grade durchsichtig ist, am schnellsten und am vollständigsten vom Licht erfüllt wird (vgl. De an. mant. 148, 17–18) und zugleich in höchstmöglichem Maße primäres Licht aufnehmen kann.[458] In diesem Zusammenhang diskutiert Alexander auch, warum nicht alle Körper gleichermaßen durchsichtig sind, wenn die Durchsichtigkeit doch allen Körpern zukommt (De an. mant. 148, 9–10). Er löst dieses Problem, indem er

> ἢ διαφέρει τὰ σώματα τῷ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον ἔχειν τήνδε τὴν φύσιν. τὸ δὲ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον μίξει τοῦ ἀντικειμένου γίνεται. ἐναντίον δὲ τὸ ἐλάχιστον διαφανές. τοῦτο δέ ἐστιν ἡ γῆ.
>
> die Körper dadurch [unterscheidet], daß sie die Natur [des Durchsichtigen] in höherem oder in niedrigerem Maße besitzen. Das Mehr und das Weniger entsteht [wiederum] durch [Ver-] Mischung mit dem Gegensätzlichen. Das Gegenteil [des Durchsichtigen] aber ist das am wenigsten Durchsichtige. Dies ist die Erde. (De an. mant. 148, 11–13)

---

[457] Nasemann, Theurgie 185 erwähnt diese Vorstellung, die Iamblich „öfters zur Ergänzung des παρουσία-Gedankens herangezogen [hat]." Ihrem Hinweis auf Plotin VI, 4, 11 gehe ich auf den nächsten Seiten nach. Dort ergänze ich Nasemanns Untersuchung um die Darstellung des systematischen Zusammenhanges dieses Gedankens Iamblichs mit der peripatetischen Lichttheorie.

[458] De an. mant. 148, 23: τοῦ φωτός ἐστι δεκτικὰ μάλιστα.

Auf diese Erklärung scheint auch schon Plotin zurückzugreifen, wenn er in IV, 5, 6, 31–33 (oben Abschnitt II.2.3) die Schwächung der Seele durch die Materie zu begründen versucht. In seinem Vergleich wird die Materie zur „erdigen" Luft und die Seele zum Licht, das durch den Erdanteil der Luft getrübt und verdunkelt wird. Die Erde, als Gegenteil des Durchsichtigen, verhindert die Aufnahme und damit die wirkende Anwesenheit des Lichtes und verdunkelt es, weil sie dessen Rezeptionsmedium blockiert und trübt. Ähnlich verfährt Plotin in VI, 4, 11, wenn es ihm um die Beantwortung folgender und in diesem Kontext immer wieder gestellter Frage geht:

> Ἀλλὰ διὰ τί, εἴπερ ὅλον πανταχοῦ, οὐχ ὅλου πάντα μεταλαμβάνει τοῦ νοητοῦ;
>
> Indessen, wenn das Geistige als Ganzes überall ist, warum nimmt dann nicht alles an ihm als Ganzem teil? (VI, 4, 11, 1–2; Übs. HBT)[459]

Plotins Antwort lautet zunächst allgemein:

> Ἢ τὸ παρὸν ἐπιτηδειότητι τοῦ δεξομένου (παρ)εῖναι νομιστέον.
>
> Nun, man muß annehmen, daß das Anwesende je nach der Eignung dessen anwesend ist, das es aufnehmen soll. (11, 3–4; Übs. HBT)

Er veranschaulicht sie weitergehend durch ein Lichtbeispiel, in dem das Trübe im Unterschied zum Durchsichtigen nur in geringerem Maße Anteil am Licht hat (11, 7–9), und es das Licht nur in geringerem Maße aufzunehmen vermag. Da Plotin durch das Partizip τεθολωμένῳ deutlich macht, daß er in seinem Beispiel eine Trübung des Durchsichtigen durch Erde, nämlich des Wassers durch aufgewirbelten Schlamm, vor Augen hat, die zu verminderter Lichtaufnahme führt, dürfte auch sein Vorbild schon Alexander gewesen sein, denn in beide Fälle geht als Prämisse ein, daß ein Mehr an Erde ein Weniger an Durchlichtung bedeutet. Daher folgere ich aus diesen Stellen, daß die Fähigkeit des Aufnehmenden bzw. eines Immanenzmediums zur Teilhabe an einer wirkenden Dynamis durch die Vermischung mit einem gegenteilig wirkenden Prinzip gemindert wird. Für die Differenzierung der Aufnahmekapazität hinsichtlich des in der göttlichen Licht-Kraft enthaltenen Wirkbündels, das im Licht von den Göttern zu den Menschen herunterreicht und das Iam-

[459] Shaw, Theurgy 86–87 führt Plotin VI, 4, 11 an, um die theurgische Funktion der ἐπιτηδειότης zu erklären: „the presence of the god was always in proportion to the purity of its receptacle" (Theurgy 86). Auch hier gilt also, daß die Befähigung zur Aufnahme der Dynamis die Wirkmächtigkeit derselben bestimmt. Ich werde Shaws Beobachtung u. Abschnitt III.5.2.1 im Rahmen der Untersuchung der Bedeutung des Seelengefährts für Iamblichs Erklärung der Inkubation wieder aufgreifen.

blich in Myst. I, 9 beschreibt, hat das zur Folge, daß die Variation der Beimischung widriger Aspekte eine Variation der Aufnahmekapazität nach sich zieht. Die Art der Aufnahme ihrerseits bestimmt, wie Iamblich in I, 18, 54, 17–55, 2 hervorhebt, die Wirkung der Dynamis, so daß über die Variation der Aufnahmekapazität eine Differenzierung der Wirkungen erreicht wird, die Iamblich zugleich zur Erklärung des Bösen in der Welt dient. Daher vermute ich, daß Alexanders Modell der Differenzierung der Qualitäten des Durchsichtigen hinsichtlich seiner Aufnahmekapazität des primären Lichtes durch den Anteil am gegenteiligen Prinzip des Erdigen über Plotin auf Iamblichs Vorstellungen des Verhältnisses zwischen göttlicher, als Licht gedachter Dynamis und stofflichem Rezeptionsmedium einen nicht unwesentlichen Einfluß ausgeübt hat. So kommt es zu einer Verschiebung hinsichtlich der argumentatorischen Funktion der Lichtmetaphysik: Zwar bleiben die Eigenschaften des Lichtes als Dynamis weiterhin relevant, um das Wirken des Göttlichen auf das Nachfolgende zu beschreiben, wie aus Myst. I, 9 hervorgeht. Von größerem Interesse aber sind die Bedingungen, unter denen die göttliche Licht-Kraft im Stofflichen ihre Wirkung zu entfalten vermag, d. h. die Rezeptionsbedingungen rücken in den Vordergrund. Das verwundert nicht, denn nur sie vermag der Theurge im Ritual zu manipulieren, da er die Götter selbst direkt nicht zu beeinflussen vermag. Damit gewinnt die δεκτικὴ φύσις, die das Medium der Rezeption ist und als das sich bisher das Durchsichtige erwiesen hat, an Bedeutung. Dieses Medium ist in verschiedenem Maße aufnahmefähig hinsichtlich des Lichtes der Götter, wobei sich diese Verschiedenheiten begründen in unterschiedlichen Graden der Verunreinigung durch das dem Transparenten gegensätzliche Prinzip der Erde. Auf diese Weise wird zugleich die Notwendigkeit einer Reinigung impliziert, die eine den Göttern angemessene Transparenz sowohl auf rituellem Wege wie auch durch das Licht selbst, das das Dunkle weichen läßt,[460] bewirkt.

Um ein besseres Verständnis dieses Vorstellungskomplexes zu erreichen, ist es zuerst notwendig, das Verhältnis zwischen primärem und sekundärem Licht in der Form zu untersuchen, die es bei Iamblich im Zuge seiner Beschreibung verschiedener Formen von Epiphanien erhält. Danach erkennt man nämlich besser, wie Iamblich diese „Verunreinigungen" erklärt und mit welchen Vorstellungen, die deutlich über die peripatetische Lichttheorie hinausgehen, er sie verbindet.

Wenn man davon ausgeht, daß Iamblich das Modell einer Lichtwirkung im Transparenten aus der Tradition übernommen hat und in seine Darstel-

[460] Zu dieser Lichtwirkung vgl. z. B. Myst. III, 13, 130, 9–16.

lung vom Wirken der Götter auf die Welt überträgt, liegt es nahe, außerdem anzunehmen, daß er gleichfalls die diesem Modell eigene Unterscheidung zwischen primärem und sekundärem Licht beibehält und sich ihrer bedient, um religiöse Sachverhalte zu schildern. Wichtig ist, daß das primäre Licht das Durchsichtige braucht, um in ihm seine Wirkung zu realisieren und sekundäres Licht hervorzubringen, woraus sich eine enge ursächliche Verbindung zwischen sekundärem Licht und Durchsichtigem ergibt, die Alexander als Wandel des Durchsichtigen dem Vermögen nach zum Durchsichtigen dem Vollzug nach erklärt. Dieses Verhältnis kann auch bestimmt werden als das Verhältnis von der Materie zu dem, was aus ihr gestaltet wird. In der *Mantissa* 147, 30 nennt Alexander das Durchsichtige die Materie für die Farbe, nachdem er in 144, 3–6 das Durchsichtige als Materie des sekundären Lichtes und dieses als Farbe des Durchsichtigen bestimmt hat. Das sekundäre Licht besteht also als dessen Farbe aus dem Durchsichtigen als aus seiner *causa materialis* und dem primären Licht als seiner *causa efficiens* (s. De an. mant. 144, 4–6). Das erklärt noch besser, wieso das sekundäre Licht Eigenschaften des Transparenten übernimmt.[461] Da das Durchsichtige, wie gezeigt, von unterschiedlicher Reinheit sein kann, kann auch das in und aus ihm hervorgebrachte sekundäre Licht von unterschiedlicher Klarheit und Intensität sein. Nur das Licht der Götter, in dem sie sich zeigen, ist frei von jeder Art des Qualitätsverlustes, denn es bewahrt unverfälscht die Eigenschaften der transzendenten Ousia.[462] Diese Verbindung zwischen verschiedenen Lichtarten und verschiedenen Qualitäten des Realisierungsmediums zeigt der Text Myst. II, 4, 77, 10–78, 16, in dem Iamblich die Arten des Lichtes unterscheidet, in denen sich die Epiphanien von Göttern, Geistwesen und Seelen manifestieren:

> Ὡσαύτως τοίνυν καὶ ἐπὶ τοῦ φωτός. Τὰ μὲν τῶν θεῶν ἀγάλματα φωτὸς πλέον ἀστράπτει· [...] Δαίμονες δὲ θολῶδες διαφαίνουσι τὸ πῦρ. [...] αἱ ψυχαὶ δ' ἀπὸ πολλῶν τῶν ἐν τῇ γενέσει συγκράσεων ἀναπεπλησμένον αὐτὸ μεριστῶς ἔκδηλον ἀπεργάζονται. Κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ τοῖς εἰρημένοις τὸ μὲν τῶν θεῶν πῦρ ἄτομον ἄφθεγκτον ἐκλάμπει, καὶ πληροῖ τὰ ὅλα βάθη τοῦ κόσμου πυρίως ἀλλ' οὐ περικοσμίως. [...] τὸ δ' αὖ τῶν ψυχῶν πολυμερὲς μὲν καὶ πολυειδὲς ἐπιδείκνυται, σύμμικτον δ' ἀπὸ πολλῶν τῶν περὶ τὸν κόσμον φύσεων.

[461] Smith, Philosopher of religion 300 und Shaw, Theurgy 50 Anm. 10 formulieren aus zwei verschiedenen Perspektiven die für die Rezeption dieser Vorstellung wesentlichen Grundlagen. Diese sind zum einen in der Funktion der Materie zu sehen, als aufnehmendes Prinzip zu dienen, zum anderen in Iamblichs Bestreben, zu erklären, wie sich die Vermittlung zwischen Mensch und Gottheit vollzieht.

[462] Vgl. Myst. II, 5, 79, 17–18 vom göttlichen Licht: ἤδη δὲ τὸ μὲν ὑπέρλαμπρον αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ μονίμως ἱδρυμένον ἀπόνεμε τοῖς θεοῖς.

> Das gleiche gilt dann auch hinsichtlich des Lichtes. Die Epiphanien[463] der Götter strahlen intensiver auf als Licht. [...] (77, 10–11) Dämonen aber lassen das Feuer in eingetrübter Form [in sich als Medium] durchscheinen (διαφαίνουσι). [...] (77, 13) Die Seelen aber bringen [das Feuer / das Licht[464]] in segmentierter Weise sichtbar hervor, das erfüllt ist von den Vermischungen, die in der Schöpfung [vorherrschen]. (77, 16–18). Dem Gesagten genau entsprechend strahlt einerseits das Feuer der Götter ungeteilt / unteilbar[465] und auf unsagbare Weise heraus und erfüllt die ganzen Tiefen der Welt auf feuerhafte Weise[466] aber nicht auf sublunare Weise. [...] (77, 19–78, 2). Das [Feuer / Licht] der Seelen andererseits zeigt sich als vielteiliges und vielförmiges, zusammengemischt aus den vielen sublunaren Naturen. (78, 13–16) (Myst. II, 4, 77, 10–78, 16; Übs. nach Hopfner)

Den Göttern kommt der Status des primären Lichtes zu. Der Komparativ φωτὸς πλέον dient also nicht nur als Hinweis auf die Chaldäischen Orakel, sondern deutet zugleich auf die höhere Ursächlichkeit des göttlichen Lichtes hin, die sich konsequenterweise in deren reiner Epiphanie zeigt, so daß die bekannte Korrelation zwischen Erscheinung und ontologischem Status auf dieser Stufe gewahrt bleibt.[467] Zu diesem Zweck nutzt Iamblich bei den weiteren Lichtbeschreibungen die peripatetische Differenzierung zwischen primärem und sekundärem Licht, das seinen Eigenschaften nach von dem Medium, in dem und aus dem es entsteht, abhängig ist. Iamblichs Anwendung dieses peripatetischen Ansatzes zeigt sich erstmals in Zeile 77, 13: Δαίμονες δὲ θολῶδες διαφαίνουσι τὸ πῦρ. Offenbar stehen die Dämonen in der Lichthierarchie in der Abhängigkeit von den Göttern, die ihr Licht auf die Dämonen

---

[463] Mit „Epiphanien" übersetze ich das griechische ἀγάλματα. Zu dieser Bedeutung s. Lampe 6 s. v. B 3. Vgl. auch Cremer, Chaldäische Orakel 45, der annimmt, Iamblich orientiere sich möglicherweise an chaldäischem Sprachgebrauch, worauf seiner Ansicht nach auch φωτὸς πλέον hinweise, das Iamblich, wie Cremer zeigt, direkt einem Orakel entlehnt zu haben scheint.

[464] Im Kontext der Chaldäischen Orakel ist es nicht unüblich, Feuer und Licht als Synonyme zu benutzen, so daß dieser Gebrauch auch bei Iamblich angenommen werden darf; s. Cremer, Chaldäische Orakel 147.

[465] Zum ἄτομον πῦρ siehe Cremer, Chaldäische Orakel 47–48, der die Vorstellung auf die Chaldäischen Orakel zurückführt und seinen Ursprung im chaldäischen ἅπαξ ἐπέκεινα sieht. Diese Überlegungen passen gut zu der im vorigen Abschnitt vorgeschlagenen Gleichsetzung des ἅπαξ ἐπέκεινα mit dem Ousia-Aspekt der Weltseele, da ἄτομος als Transzendenzbezeichnung dient, s. o. in der entspr. Anm. zu Myst. I, 9, 30–31, denn ἄτομον kann als Synonym für ἀμιγές stehen, wie Cremer, Chaldäische Orakel 48 nachweist, dessen adverbiale Form wiederum von Nasemann als Transzendenzformulierung angeführt wird.

[466] Das Adverb πυρίως ist wie περικοσμίως eine einmalige Schöpfung Iamblichs.

[467] Iamblich folgt hier dem Grundsatz, daß die Epiphanien der Götter ihrem Wesen entsprechen, den er in Myst. II, 3, 70, 12–14 festlegt: „Mit einem Worte definiere ich [...], daß die Epiphanien der höheren Wesen ihren Wesenheiten, Kräften und Wirkungen entsprechen müssen." (Ἑνὶ μὲν [...] λόγῳ ταῖς οὐσίαις αὐτῶν καὶ δυνάμεσι καὶ ἐνεργείαις τὰς ἐπιφανείας ἀφορίζομαι εἶναι ὁμολογουμένας; Übs. Hopfner, leicht geändert). S. o. Abschnitt III.4.2.2.

scheinen lassen,[468] und dienen diesem Licht in einem ersten Schritt, den Iamblich hier nicht eigens thematisiert, da es ihm allein um das Ergebnis, nämlich die Epiphanie geht, als Immanenzmedium. Unter dieser Einwirkung bringen die Dämonen ein „trübes" Feuer hervor. Mit διαφαίνουσι bezeichnet Iamblich bereits den Zustand des Durchsichtigen, das sich zum sekundären Licht wandelt. So weist er darauf hin, daß die Qualität des Immanenzmediums beachtet werden muß, um die Qualität des sekundären Lichtes der Epiphanie der Dämonen zu verstehen. Daher ist nach der wesentlichen Eigenschaft der Dämonen als dem Immanenzmedium des Lichtes der Götter zu fragen. Cremer weist nach, daß das Wesen der Materie zugleich das der Dämonen bestimmt.[469] Die Materie selbst wird traditionell als Widerpart des göttlichen Lichtes charakterisiert, sie ist finster und lichthassend (μισοφαής).[470] Demnach bildet auch das Wesen der Dämonen einen Widerpart gegenüber dem göttlichen Licht. Diese Widersetzlichkeit läßt sich über die Eigenschaft der Dämonen als eines Immanenzmediums erklären, das durch den hohen Anteil eines dem Durchsichtigen gegensätzlichen Prinzips die Wirkung des primären Lichtes und damit die Realisation des sekundären Lichtes behindert und verändert. Erst in diesem Zusammenhang erhält die ungewöhnliche Junktur des πῦρ θολῶδες ihren vollen Sinn. Das Adjektiv θολώδης beschreibt insbesondere Wasser, das durch aufgewirbelten Schlamm getrübt ist. Bereits Plotin benutzt diese Minderung des Durchsichtigen durch das ihm gegenteilige Prinzip der Erde, um die verminderte Wirkung des Lichtes im Wasser und damit *per analogiam* die verminderte und veränderte Wirkung des Intelligiblen im Stofflichen zu veranschaulichen.[471] Da die Qualität des Mediums nach der peripatetischen Lichttheorie die des sekundären Lichtes bestimmt, kann Iamblich das Adjektiv, das noch bei Plotin zur Bestimmung des Immanenzmediums diente, auf das sekundäre Licht der Epiphanie übertragen und so eine höchst ungewöhnliche Verbindung erzielen, die gerade aus diesem Grund nachdrücklich auf das zugrunde liegende Modell hinweist. So veranschaulicht er, daß das Wesen der Dämonen, welches dem Licht der Götter als Aufnahmemedium nach dem Konzept der Geeignetheit dient, ein dieser Aufnahme entgegengesetztes Element enthält und dieses Merkmal entscheidend die

[468] Diese ontologische Lichtkontinuität wurde bereits bei Plotin festgestellt. Vgl. weiterhin Abschnitt III.2.2 zu Proklos, Theol. Plat. II, 7, 44, 24–45, 23. Vgl. auch Stäcker, Stellung 188–189: „Die Stufenreihe läßt somit zugleich eine Gradation einer anfänglich herrschenden Wirkung bzw. der πρόοδος erkennen."

[469] Cremer, Chaldäische Orakel 84–85.

[470] Vgl. Cremer, Chaldäische Orakel 79–81 und oben Abschnitt III.3.3 über das Wesen der stofflichen Welt gemäß den Lehren der Chaldäischen Orakel.

[471] S. o. zu *Enneade* VI, 4, 11.

Wirkung der Götter auf die Dämonen beeinflußt. Es bestimmt nämlich wesentlich deren Epiphanie: Das φωτὸς πλέον und ὑπερλαμπρόν der Götter wird zum πῦρ θολῶδες der Dämonen. Meiner Ansicht nach läßt sich also die von Iamblich in II, 4 angeführte Epiphanien-Reihe erst verstehen, wenn man die traditionelle, platonisch-neuplatonische Lichtkontinuität durch die Implikationen der peripatetischen Theorie der Entstehung des sekundären Lichtes ergänzt. Erst dann wird einsichtig, wie Iamblich zu Formulierungen wie πῦρ θολῶδες kommt, die er zwar benutzt, die aber vor der platonischen Lichttheorie, die das Licht rein als Dynamis versteht, zunächst befremden und auch aus dem Wesen der Dämonen allein nicht zu erklären sind.

Vor diesen Überlegungen ist ebenfalls die Fähigkeit der Seelen zu Lichtepiphanien zu sehen. Zunächst bleibt festzuhalten, daß die Seelen ein Licht hervorbringen, das zusammengemischt ist aus irdisch-stofflichen Komponenten und auch mit ihnen vermischt ist. Diese Charakterisierung kann allerdings nur auf das sekundäre Licht zutreffen, das sich im Medium des Transparenten bildet, auf das es als auf seine *causa materialis* angewiesen ist. Dessen Reinheit nämlich bestimmt wie bei den Dämonen so auch bei der Seele die Reinheit des sekundären Epiphanie-Lichtes, wie die Materialursache die Eigenschaften dessen beeinflußt, was aus ihr hergestellt oder hervorgebracht wird. Da damit das Licht der Seele „erfüllt ist von / mit den Vermischungen, die in der Schöpfung vorherrschen", bestimmt im folgenden die Frage nach dem Aspekt der Seele, der sowohl als Immanenzmedium der göttlichen Licht-Kraft dient, als auch das Merkmal des „Erfüllt-Seins mit stofflichen Vermischungen" aufweist, den Gang meiner Untersuchung.[472]

Die Annahme einer derartig zentralen Bedeutung des Rezeptionsmediums auch im Fall der Seele läßt sich zusätzlich stützen durch eine Analyse der Art, wie Iamblich in 77, 19–78, 2 und in 78, 13–78, 16 einerseits das Wirken des göttlichen Lichtes darstellt und andererseits das Epiphanie-Licht der Seele beschreibt. Zudem kann aus diesem Text eine weitere zentrale Eigenschaft des seelischen Rezeptionsmediums abgeleitet werden.

---

[472] Vor dem Hintergrund dieser Eintrübung des sekundären Lichtes durch Stoffliches kann man mit Finamore, Light 55–57 davon sprechen, daß das göttliche oder noetische Licht im Abstieg an Unreinheit und Körperlichkeit zunimmt. Allerdings ist diese Feststellung auf der Basis der Differenzierung in primäres göttliches Licht und sekundäres Licht der Epiphanien zu präzisieren: Unreinheit und Körperlichkeit betreffen primär nur das Immanenzmedium, in dem, ohne von ihm affiziert zu werden, das primäre Licht das sekundäre Licht wirkt. Erst das sekundäre Licht übernimmt die Eigenschaften seiner *causa materialis*. So läßt sich auch das Entstehen der Dynameis erklären, von denen Iamblich in Myst. III, 28, 170, 11 sagt, sie seien der Materie zugemischt, und die er in 170, 15–16 ὑλικαὶ δυνάμεις nennt.

In Myst. II, 4, 77, 19–78, 2 stellt Iamblich nicht mehr wie in 77, 10–11 die Epiphanie des Göttlichen dar, sondern dessen Wirken im Kosmos. Das zeigen bereits die Prädikate ἐκλάμπει und πληροῖ an, die die Dynamis in ihrer Aktivität zeigen. Zusätzlich hebt Iamblich mit τὰ *ὅλα* βάθη die für die reine göttliche Dynamis so wesentliche Eigenschaft hervor, „als ganze überall zugleich anwesend zu sein". Sprachlich auffällig ist in dieser Beschreibung das nur an dieser Stelle belegte Adverb πυριῶς, das die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Art lenkt, in der das göttliche Feuer die Tiefen des Kosmos erfüllt. Mit ihm scheint Iamblich auf Alexanders Lichttheorie anzuspielen. Um dieses Adverb und seine Verwendung zu erklären, werde ich daher erneut die Abschnitte aus der *Mantissa* heranziehen, in denen Alexander begründet, warum Licht kein Körper (De an. mant. 138–139) und wie das Sehen nach Aristoteles zu erklären ist.

Es sei zuerst daran erinnert, daß Alexander das Feuer zu den Lichtquellen oder dem primären Licht zählt.[473] Dieses primäre Licht beschreibt Alexander in 139, 22–23 nach seiner Wirkung im Durchsichtigen. In ihm, so Alexander, scheint unter der Wirkung des primären das sekundäre Licht zugleich in dem Raumbereich auf, der der Lichtquelle am nächsten liege, und dem, der von der Lichtquelle extrem weit entfernt sei, oder, wie er in 143, 26–29 formuliert: das sekundäre Licht entsteht im ganzen Durchsichtigen zugleich.[474] Wenn die Götter bei Iamblich πυριῶς wirken, liegt darin also nicht nur eine Reminiszenz an die Theologie der Chaldäischen Orakel, sondern Iamblich deutet damit außerdem an, daß sie wie primäres Licht im Durchsichtigen wirken: überall zugleich ohne sich zu teilen und ohne dabei selbst eine Wirkung zu erfahren, wie es bereits in I, 9 dargestellt wurde. Damit steht in diesem Abschnitt von *De Mysteriis* die göttliche Dynamis und ihre Art zu Wirken im Vordergrund. Dagegen geht es noch nicht um die Frage nach der Beschaffenheit des Immanenzmediums, auf das und in dem das Göttliche wirkt. Diese Gewichtung ändert sich, sobald Iamblich das „Licht der Seele" beschreibt. Es wird deutlich, daß er im Fall der Seele nicht darlegt, wie die Seele als Licht-Kraft *wirkt,* sondern wie das Licht der Seele *beschaffen ist* und *worin* es durch das göttliche Wirken *entsteht.* Zugleich besitzt die von ihm verwendete Terminologie in diesem Fall eine Bedeutungsnuance, die über die reine

---

[473] De an. mant. 142, 4–5: ἔστι δὲ τὸ φωτίζειν πεφυκὸς [...] τὸ πῦρ.

[474] De an. mant. 143, 26–29: τὸ δὲ φῶς [...] ἀθρόως καὶ ὁμοίως ἐν παντὶ τῷ κατὰ ταῦτα διαφανεῖ γίνεται [...] τὸ φῶς καὶ ἅμα ἐν παντὶ γίνεται. Bereits Plotin hat sich diese Ansicht zunutze gemacht, um die Verhältnisse im Nous zu beschreiben und um die Beziehung zwischen Seele und Körper zu veranschaulichen und zu erklären, s. o. Abschnitt II.1.5 und II.2.2.2.

Metaphysik hinaus in das Gebiet der platonischen Seelenlehre und der mit ihr verbundenen Ethik weist.

Die von Iamblich bei der Beschreibung des Seelenlichtes vorgenommene thematische Verschiebung gegenüber dem Licht der Götter zeigt sich schon bei einem Vergleich der Prädikate: das Licht der Götter strahlt heraus und erfüllt (ἐκλάμπει, πληροῖ; 78, 1), das der Seele zeigt sich (ἐπιδείκνυται; 78, 14–15). Damit lenkt Iamblich das Augenmerk auf die Beschaffenheit dieses Lichtes, nicht auf dessen Wirkung. In seiner Beschaffenheit steht dieses Licht in krassem Gegensatz zum göttlichen Feuer: das Licht der Seele ist πολυμερὲς μὲν καὶ πολυειδὲς (78, 14), das Feuer der Götter ist ἄτομον (78, 1). Um das Immanenzmedium, das diese Art des Lichtes erklären kann, zu finden und seine Funktion erklären zu können, ist es daher zunächst erforderlich festzustellen, was diese höhere Fragmentierung bedeutet. Erst dann kann geprüft werden, welches Immanenzmedium nach Iamblichs Ansicht diese Voraussetzungen erfüllt und welcher Aspekt der Seele das göttliche Licht aufnimmt.

Grundsätzlich bedeutet die Zunahme an Teilhaftigkeit die Abnahme der ontologischen Qualität der Einheit. Je weiter entfernt vom Einen das fragliche Immanenzmedium steht, desto uneinheitlicher wird sein Aufnahmevermögen sein.[475] In Myst. I, 18, 54, 1–4 hatte Iamblich folglich den Bereich der Materie als πολυειδής gekennzeichnet. Da die von Iamblich zugrunde gelegte Lichttheorie direkt von der Beschaffenheit des Lichtes auf die Beschaffenheit des Mediums zurückzuschließen erlaubt, in und aus dem das Licht sich realisiert, bedeutet die Vielgestaltigkeit des Seelenlichtes starke und damit wesentliche stoffliche Beimischungen im aufnehmenden Medium. Dafür spricht auch, daß Iamblich das Licht der Seelenepiphanie in Myst. II, 4, 77, 16–18 ebenfalls als erfüllt von den Vermischungen, die im Bereich der Schöpfung auftreten, einstuft. Im Fall der Beschreibung der Seele und anderer Geistwesen als religiöser Größen bedeutet diese Zunahme an Vielheit und Teilhaftigkeit jedoch nicht einfach eine Zunahme der Ausdifferenzierung und Abschwächung des Kraftkontinuums, sondern zugleich eine Depravation, die ethische Konsequenzen hat und die bereits durch das Bild der Trübung des Lichtes impliziert wird.[476] Welche ethische Bedeutung könnte also das Adjek-

[475] Diese Annahme ist sehr allgemein, sie zeigt sich z. B. in Iamblichs Schöpfungsbeschreibung in Myst. I, 18, 54, 1–4, wo Iamblich direkt die uneinheitliche und vielteilige Natur des Irdischen mit der ebenso uneinheitlichen Rezeption göttlicher Kraft verknüpft, s. o.

[476] Die mit dieser Vorstellung der Depravation verbundenen Motive legitimieren außerdem das theurgische Ritual der Photagogie, das durch das Erreichen der Bewußtseinszustände des leeren Geistes und der Stille diese Depravation und ihre Konsequenzen aufzuheben trachtet, s. u. Abschnitt III.5.2.2.

tiv πολυειδές haben, mit dem Iamblich in II, 4, 78, 14 Feuer und Licht der Seele kennzeichnet? Platon verwendet es in der *Politeia*, um den affektiven, triebhaften Seelenaspekt zu beschreiben. In der fraglichen Passage läßt Platon mehrere Momente anklingen, die wir später in der Theorie des Seelengefährts und seiner Funktion im Ritual der Photagogie wiederfinden werden. Es ist daher sinnvoll, diese Bedeutung bereits jetzt zu erörtern und die Analyseergebnisse im weiteren Verlauf der Untersuchung anzuwenden und zu überprüfen, den sie hilft zu präzisieren, welche Eigenschaften dem der Seele eigenen Immanenzmedium göttlicher Licht-Kraft zueigen sein müssen. So schreibt Platon im *Staat* 580 d10–e3:

> Τὸ μέν, φαμέν, ἧν ᾧ μανθάνει ἄνθρωπος, τὸ δὲ ᾧ θυμοῦται, τὸ δὲ τρίτον διὰ πολυειδίαν ἑνὶ οὐκ ἔσχομεν ὀνόματι προσειπεῖν ἰδίῳ αὐτοῦ, ἀλλὰ ὃ μέγιστον καὶ ἰσχυρότατον εἶχεν ἐν αὑτῷ, τούτῳ ἐπωνομάσαμεν· ἐπιθυμητικὸν γὰρ αὐτὸ κεκλήκαμεν.
>
> Das eine sagen wir, war doch, womit der Mensch lernt, das andere, womit er sich ereifert, das dritte aber konnten wir seiner Vielartigkeit wegen (διὰ πολυειδίαν) nicht mit einem einzigen, ihm eigentümlichen Namen benennen, sondern was es Größtes und Stärkstes in sich schloß, danach benannten wir es. Das Begehrliche haben wir es genannt. (Übs. Schleiermacher)

Diesen Seelenaspekt nennt Platon in 590 a7–8 τὸ μέγα ἐκεῖνο καὶ πολυειδὲς θρέμμα. Dieses „vielgestaltige Tier" droht, alle anderen Eigenschaften der Seele zu überlagern, so daß die Seele selbst schließlich zur vielgestaltigen wird. Allerdings gilt es, das wahre Wesen der Seele wiederzuentdecken:

> Εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς, καὶ ἐννοεῖν ὧν ἅπτεται καὶ οἵων ἐφίεται ὁμιλιῶν, ὡς ξυγγενὴς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι, καὶ οἷα ἂν γένοιτο τῷ τοιούτῳ πᾶσα ἐπισπομένη καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ὁρμῆς ἐκκομισθεῖσα ἐκ τοῦ πόντου ἐν ᾧ νῦν ἐστιν, καὶ περικρουσθεῖσα πέτρας τε καὶ ὄστρεα ἃ νῦν αὐτῇ, ἅτε γῆν ἑστιωμένῃ, γεηρὰ καὶ πετρώδη πολλὰ καὶ ἄγρια περιπέφυκεν ὑπὸ τῶν εὐδαιμόνων λεγομένων ἑστιάσεων. καὶ τότ' ἄν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής, εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως.
>
> [Wir müssen unsere Blicke] auf ihr wissenschaftsliebendes Wesen [richten] und müssen bemerken, wonach dieses trachtet und was für Unterhaltungen es sucht, als dem Göttlichen und Unsterblichen und immer Seienden verwandt, und wie es sein könnte, wenn sie ganz und gar folgen könnte, und von diesem Antriebe emporgehoben aus der Meerestiefe, in der sie sich jetzt befindet, und nachdem sie das Gestein und Muschelwerk abgestoßen hat, welches ihr jetzt, da sie auf der Erde festgeworden ist, erdig und steinig (γεηρὰ καὶ πετρώδη), bunt und wild durcheinander angewachsen ist von diesen sogenannten glückseligen Festen her. Und dann erst würde einer ihre wahre Natur erkennen, ob sie vielartig (πολυειδής) ist oder eingestaltig (μονοειδής) und auf welche Weise sie sich verhält. (R. 611 e–612 a; Übs. Schleiermacher)

Fast scheint Iamblichs Lichtepiphanie der Seele, die er in Myst. II, 4 beschreibt, eine Umformung dieser Darstellung Platons zu sein. Wie bei Platon zeigt sich Iamblichs Seele in ihrem Licht nach außen vielgestaltig. Diese Viel-

gestaltigkeit hat in Platons Bild ihre Ursache in erdigen Anlagerungen an die Seele, während sie sich bei Iamblich aus den stofflichen Beimengungen in den Seelenaspekt verstehen läßt, der dem göttlichen Licht als Immanenzmedium dient. Alexanders Lichttheorie läßt dabei tatsächlich an Erde denken. Aber diese Vielgestaltigkeit bedeutet für Platon eine Vielzahl von Trieben, die im schlechten Fall vollständig von der Seele Besitz ergreifen und zu einer moralischen Verkommenheit führen können. Wenn Iamblich das Licht der Seele als eines beschreibt, das vielartig ist, dann bedeutet das also, daß die ursprünglich reine göttliche Licht-Kraft in diesem Stadium hinsichtlich ihrer Wirkung von Trieben und Begierden jedweder Art überlagert wird.[477] Damit tritt neben die metaphysische Verunreinigung des Immanenzmediums eine moralische durch Triebe und Affekte, der Abstieg der Seele bedeutet zugleich ihren Fall.[478]

Ein weiteres Moment, durch das sich das Licht der gefallenen Seelen auszeichnet, ist das der unregelmäßigen Bewegung. Iamblich erwähnt es in Myst. II, 4, 79, 5–6: ψυχαῖς δ' ἐν κινήσεσι πολλαῖς μεταβαλλόμενον. Vielartige Bewegung und Ruhelosigkeit ist das traditionelle Kennzeichen von Körperlichkeit und Stofflichkeit und begegnet bereits bei Plotin im Bild des „Fließens der Körper" (s. o. Abschnitt II.2.3 und II.2.3.1 zu I, 8, 4, 1–5).[479] Das vielartige und unregelmäßig bewegte Licht ist also auch in dieser Hinsicht das Licht der an den Körper verfallenen Seele. Gesucht wird damit eine philosophische Vorstellung, die folgende Ansprüche und Merkmale in sich vereint: grundsätzlich geht es um einen Aspekt der Seele, der irgendwie in Beziehung steht zum Verhältnis zwischen Seele und Körper und der als Rezeptionsmedium göttlicher Einflüsse nach den bisher herausgearbeiteten Prinzipien der Lichtmetaphysik dient. Er muß erklären können, warum und wie der Fall der Seele vorgestellt werden kann als Überlagerung der noetischen Einheit der Seele durch die Vielheit der Affekte. Dabei muß ein Erklärungsmodell auch berücksichtigen, daß diese Überlagerung gleichbedeutend ist mit dem Eintrü-

---

[477] Genau diese Vorstellung findet man auch bei Hierokles, der in III, 8 seines Kommentars zum *carmen aureum* des Pythagoras schreibt: „Nächst diesem stellt man sich das Licht im Schatten und durch Beimischungen von Finsternis etwas getrübte vor: Diesem entspricht dann die dritte, die menschliche Gattung wegen ihrer Neigung zu zeitweiliger Bosheit und Vergeßlichkeit, wodurch es der Mensch auch unterläßt, Gott stets im Sinne zu haben." (μεθ' ὃ ἐπινοεῖται τὸ ἐν σκιᾷ φῶς καὶ τὸ ὑποσυμμιγὲς σκότῳ γινόμενον, πρὸς ὃ τὴν ἀναλογίαν ἔχει τὸ τρίτον καὶ ἀνθρώπινον γένος τῷ εἰς κακίαν ποτὲ καὶ λήθην ἐπιρρεπὲς εἶναι, οἷς καὶ τοῦ ἀεὶ νοεῖν τὸν θεὸν ἀφίσταται ἄνθρωπος; Übs. Köhler).

[478] Vgl. Schibli, Vehicle 114.

[479] Vgl. Platon, *Phaidon* 80 b3–5. Dort bezeichnet Platon den menschlichen Körper, der der Seele zukommt, als πολυειδές und instabil.

bungsprozeß eines Lichtmediums und der sich aus diesem Medium unter Einwirkung des primären göttlichen Lichtes realisierenden sekundären Licht-Kraft, bei gleichzeitiger Zunahme von ordnungsloser Bewegung. Diese Funktion übernimmt bei Iamblich das sogenannte „Gefährt der Seele", das ὄχημα.

III.5.2 Seelengefährt[480] *und Photagogie*

Zunächst werde ich die Funktion des Seelengefährts aufbauend auf den bisherigen Forschungsergebnissen im allgemeinen festzustellen versuchen. Ausgehend von der substantiellen Beschaffenheit des Gefährts und seiner Entstehung als den beiden Aspekten, in denen Iamblich signifikant von seinen Vorgängern, namentlich Porphyrios, abweicht, möchte ich diese allgemeinen Betrachtungen lichtmetaphysisch konkretisieren, so daß die Funktion des Gefährts während des Abstiegs der Seele und als Immanenzmedium göttlicher Licht-Kraft in den Blickpunkt rückt. In dem Konzept des Ochema konvergieren aufgrund der Form, die Iamblich ihm gegeben hat, verschiedene Aspekte derartig, daß sie das Licht der gefallenen Seele so, wie Iamblich es beschreibt, erklären können. Weiterhin ist das ὄχημα bei Iamblich mit einer speziellen Form der Mantik verknüpft, der Photagogie[481]. Nach einer kurzen Analyse des Wesens der Mantik im allgemeinen werde ich Iamblichs Darstellung der Photagogie in Myst. III, 14 interpretieren, wo Iamblich diese Form göttlichen Wirkens auf das menschliche Bewußtsein lichtmetaphysisch beschreibt. Diese Interpretation soll dann in Verbindung gesetzt werden zu den Ergebnissen des vorigen Kapitels. Es wird sich zeigen, daß Iamblich mit seiner Ochema-Theorie sämtliche wesentlichen Aspekte erklären kann, die mit dem Bewußtseinszustand einhergehen, der sich aus dem theurgischen Ritual der Chaldäer ergibt. Auch hier wird es wieder um den Zusammenhang von metaphysischer Theorie und spirituellem Erleben gehen.

---

[480] Zum Seelengefährt, seiner Geschichte und auch seiner Funktion bei Iamblich siehe bes. die Monographie von Finamore, Vehicle. Ferner Stäcker, Stellung 154–166 und 248–262; Nasemann, Theurgie 81–107; Dodds, Inst. 313–321; Schibli, Hierocles 100 sowie Shaw, Theurgy 220–225. Weitere Sekundärliteratur bei Shaw, Theurgy 52 Anm. 12. Shaw sieht das Seelengefährt als wesentlich für die in den Chaldäischen Orakeln beschriebene Verbindung des Mysten zur Sonne an. Allerdings untersucht er nicht die lichttheoretische Seite der Ochema-Theorie Iamblichs, die Bedeutung des Aither-Charakters des Gefährts in diesem Zusammenhang und die Funktion dieser Theorie, wenn es darum geht, das Phänomen der inkubatorischen Trance zu erklären. Er weist jedoch nachdrücklich auf den Zusammenhang zwischen Ochema und spirituellem Erleben hin.

[481] Diesen Begriff benutzt Stäcker, Stellung 155 u. ö.

III.5.2.1 Die Funktion des ὄχημα

Grundsätzlich erfüllt das Seelengefährt eine vermittelnde Funktion, die darin besteht, den stofflichen Körper und die unstoffliche Seele miteinander zu verbinden.[482] Es wird, dem Bild aus Platons *Timaios* 41 e folgend, mit der Seele verbunden wie ein Gefährt mit einem Fahrer.[483] Nach dieser, durch die Götter initiierten Zusammenführung beginnt der gemeinsame Abstieg von Seele und Gefährt. Während dieses Abstiegs umfaßt das Gefährt die Seele, birgt sie in sich und erfährt spezifische Veränderungen, die es noch zu untersuchen gilt. Im Zuge der Vereinigung mit dem Körper gewinnt dann eine Funktion des Ochemas an Bedeutung, die ein grundlegendes Verbindungselement zu Lichtmetaphysik und Spiritualität ausmacht: aufbauend auf Aristoteles' GA 736 b30–737 a1 und 744 a1–5 werden nach der Annahme späterer Philosophen[484] die Sinneswahrnehmungen, die durch die Sinne des Körpers aufgenommen werden, zuerst dem aitherischen Ochema als einer Art vorgeschaltetem Vorstellungsvermögen eingeprägt und erst danach an die Seele weitergeleitet.[485] Präzisen Ausdruck erhält diese Lehre im *De-anima*-Kommentar des Simplikios:

> συνδιατίθεται γοῦν ταῖς λογικαῖς ἡμῶν ἐνεργείαις οὐ τὸ πνεῦμα[486] μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ στερεὸν τοῦτο ὄργανον. προηγουμένως δ' οὖν ὡς αἰσθητικὸν παθὸν τὸ πνεῦμα, καὶ τῆς αἰσθήσεως εἰς τὴν κατὰ τὸ εἶδος στάσης ἐνέργειαν, καὶ τὸ πνεῦμα ἐπιτήδειον γίνεται πρὸς τὴν τῶν φανταστῶν τύπων ὑποδοχήν [...][487].[488] (*In de anima* III, 3, 214, 1–4; ed. Hayduck)

---

[482] Siehe Finamore, Vehicle 1–24; Moraux, Quinta essentia 1173; Solmsen, Vital heat 120; Stäcker, Stellung 161 und Majercik, Oracles 31–32.

[483] Diese Vorstellung findet sich auch in Phdr. 247 b1–3.

[484] Moraux, Quinta essentia 1205–1207 und 1246 hat die Rezeption dieses Abschnitts untersucht, sein Fazit (1246): „In den auf uns gekommenen Werken des Aristoteles findet sich, [...], eine Stelle, an der Aristoteles die Macht des lebenstragenden Pneuma mit der des Sonnenelements vergleicht. Eine etwas oberflächliche Interpretation könnte dieses Analogieverhältnis in eine Identität der beiden Substanzen verwandeln." Iamblich, auf den Moraux nicht explizit eingeht, scheint genau das in Frg. 84 In Tim. (ed. Dillon) zu tun, wenn er vom Aither schreibt: τοῦ αἰθέρος γονίμην ἔχοντος δύναμιν.

[485] Siehe auch den Kommentar von Finamore und Dillon zu Iamblichs *De anima:* Hier wird das Ochema als Vermittelndes zwischen dem Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung und dem Denkvermögen aufgefaßt, das durch Vorstellungsbilder eine Verbindung zwischen beiden herstellt (*De anima* 269). Zur allgemeinen Vermittlungs- bzw. Verbindungsfunktion siehe dort S. 66, Zeile 12–17. Des weiteren Blumenthal, Soul Vehicles in Simplicius 184–186.

[486] Zur Identifikation von Ochema und Pneuma siehe Finamore, Vehicle 2–3 und Kissling, Ochema–Pneuma 318–321.

[487] Die folgenden Zeilen lassen darauf schließen, daß Iamblich diese Ansicht ebenfalls vertrat.

[488] Kissling, Ochema–Pneuma 327 findet diese Funktion des Ochemas auch bei Synesios,

Aus diesem Text läßt sich die Funktion des Seelengefährts genauer ableiten. Es dient als ein Aufnahmemedium, das geprägt werden kann: τὴν τῶν φαντασιῶν τύπων ὑποδοχήν. In dieser Funktion läßt es sich dem passiven Aspekt des Aufnehmens oder Erleidens des Geeignetheit-Konzepts zuordnen. Diese Funktion des Ochema geht mit der Substanz, aus der es nach Iamblich besteht, eine ebenso sinnvolle wie wesentliche Verbindung ein, die im Rahmen der traditionellen Lichtmetaphysik ihre volle Bedeutung erhält.

Anders als bei seinen Vorgängern wie besonders Porphyrios besteht das Seelengefährt bei Iamblich vollständig aus Aither.[489] Hinsichtlich dieser quasi stofflichen Beschaffenheit ist folgendes zu bemerken: aus Frg. 84 des *Timaios*-Kommentars von Iamblich wird ersichtlich, daß er die Entstehung des Ochema aus dem Aither nach dem Ousia-Dynamis-Energeia-Schema herleitet, denn dem Aither widerfährt trotz seiner Befähigung, etwas aus sich hervorzubringen, und dies auch zu tun, keine Veränderung oder Verminderung. Die Kombination von Hervorbringen und gleichzeitigem Verharren in der Unveränderlichkeit ist aber das wesentliche Merkmal der Ousia-Monade, das Iamblich von Plotins ἐνέργεια τῆς οὐσίας in ihrem Verhältnis zur ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας übernimmt. Die einzelnen Vehikel wiederum gehen hervor: προϊόντων (In Tim. Frg. 84). Iamblich beschreibt diesen Prozeß also mit dem Verb, das er häufig benutzt, um die Hervorgehensbewegung der Dynamis aus der Ousia-Monade zu bezeichnen. Aus diesem Grund nehme ich an, daß es ihm hier nicht darum geht, naturphilosophisch eine räumlich-körperliche Bewegung und Entwicklung zu beschreiben, sondern darum, das Seelengefährt nach bekanntem metaphysischem Schema in seiner Entstehung als quasi-intelligible Größe und als Funktionsträger zu etablieren. Da das Gefährt auf diese Weise aus einer als göttlich, unveränderlich und unvergänglich geltenden Substanz hervorgeht und besteht,[490] sieht Iamblich es ebenfalls als unveränderlich, unvergänglich und einheitlich an.[491] Damit ist es geeignet, göttliche Wirkungen zu empfangen nach dem Grundsatz, daß nur Gleiches durch Gleiches erkannt werden könne, der auch bei den Theurgen seine Geltung behält.[492] Allerdings läßt sich der Aither nicht nur aufgrund seiner ihm von

---

den ich im folgenden ebenfalls heranziehen werde, um die Theorie Iamblichs zu rekonstruieren.

[489] Siehe Finamore, Vehicle 2 und 27. Zur philosophiehistorischen Entwicklung dieser Theorie siehe Finamore, Vehicle 2; Kissling, Ochema–Pneuma 319–320 und Moraux, Quinta essentia 1251–1256.

[490] Zu dieser Einschätzung des Aithers siehe Arist., *De caelo* I, 2 bei Moraux, Quinta essentia 1197 und Solmsen, Vital heat 119.

[491] Siehe Finamore, Vehicle 11.

[492] Dazu Zintzen, Mystik und Magie 78 und 91–92.

Aristoteles zugeschriebenen Göttlichkeit[493], sondern noch aus weiteren Gründen sehr gut von Iamblich als Substanz des Seelenvehikels funktionalisieren. Zum einen kann Iamblich aufgrund seiner Eigenschaften darlegen oder andeuten, welche Art von Verbindung Gefährt und Seele eingehen, was beim Abstieg der Seele geschieht, warum dieser eine Depravation bedeutet und welche Konsequenzen er hat, die wiederum helfen, die Eigenschaften des Seelenlichtes in diesem Zustand zu erklären. Zum anderen und eng mit dem ersten Grund verbunden, übernimmt der Aither hinsichtlich der göttlichen Licht-Kraft erwartungsgemäß die Rolle des Rezeptions- oder Immanenzmediums, wie Iamblichs Beschreibung der Photagogie zeigt.[494] Hier werden seine Eigenschaften mit Iamblichs Deutungen von Reinigung, Ritual und Spiritualität verschmolzen. Nach einer kurzen Darstellung des rezeptiven Aspekts des Aithers werde ich mich also der Vorstellung zuwenden, die, auf der Aithernatur des Gefährts basierend, das Verhältnis zwischen Ochema und Seele bestimmt. Im Anschluß daran ist zu untersuchen, was dem Seelenvehikel beim Abstieg der Seele widerfährt und welche Konsequenzen diese Fährnisse für die Fähigkeit der Seele haben, das Licht-Wirken der Götter zu empfangen.

Die rezeptive Funktion des Aithers läßt sich leichter erklären, wenn man sich die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs vergegenwärtigt.[495] Aither bedeutet nicht nur das fünfte Element des Aristoteles, sondern ursprünglich bezeichnet dieser Begriff bei Empedokles nichts anderes als die Luft, während das Wort „Aer" Nebel oder Dunst meint.[496] In der Entwicklung verschiebt sich diese Bedeutung etwas und Platon versteht im *Timaios* den Aither als die strahlendste oder reinste Form von Luft, aber immer noch als Luft, nicht als eine Form von Feuer.[497] Bezeichnend ist, daß der Aither im *Corpus Hermeticum,* das neben den Chaldäischen Orakeln ebenfalls Einfluß auf Iamblich ausgeübt hat, weiterhin als Luft angesehen wird. Luft aber ist als durchsichtige Immanenzmedium für primäres Licht. Wenn man diese alte Bedeutung des Aithers als Moment auch des fünften Elementes berücksichtigt, ist es möglich, den Aither nicht nur als lichtquellenartige Substanz zu verstehen, wie es Alexander, De an. mant. 142, 5 und 143, 36 nahelegt. Er kann vielmehr als

---

[493] Vgl. Solmsen, Vital heat 121–122 und Moraux, Quinta essentia 1201–1203.

[494] Siehe Finamore, Vehicle 144, der, ohne auf die Aithernatur des Gefährts und die Photagogie einzugehen, feststellt: „the etheral vehicle is the receptor of the divine light".

[495] Hier schließe ich mich an die Ergebnisse von Kingsley, APMM 15–23 an.

[496] Kingsley, APMM 35.

[497] Platon, Tim. 58 d1–2. Kingsley, APMM 17 und 17 Anm. 8 weist auf diese Stelle hin. Er schildert auch die spätere Entwicklung der Bedeutungsverschiebung (APMM 17 Anm. 9); siehe dazu auch den gesamten Artikel von Moraux in der RE.

Durchsichtiges die Funktion des lichtaufnehmenden Mediums durchaus behalten,[498] ohne dabei seine anderen, ebenso wesentlichen Eigenschaften zu verlieren.

Zu ihnen zählt die an die Unstofflichkeit grenzende Feinststofflichkeit des Aithers.[499] Sie ist möglicherweise die Voraussetzung für die Verbindung zwischen der Seele und ihrem Gefährt, die einem Modell folgen könnte, das bei Syrianus, dem Lehrer des Proklos, Erwähnung findet. Von dieser Verbindung gilt, daß sie noch vor dem gemeinsamen Abstieg von Seele und Gefährt von geradezu perfekter Natur ist.[500] Zu fragen ist damit, wie dieses Verhältnis lichtmetaphysisch begründet und vorgestellt werden könnte und wie es zu seiner Depravation kommt.

Bereits Plotin analogisiert das Verhältnis der Seele zum Körper mit dem des Lichtes zur Luft. Dabei tritt die Luft als verdunkelnde Kraft auf, die dazu dient, die mangelhafte Durchdringung des stofflichen Körpers durch die Seele zu verdeutlichen, wobei sich auch Plotin des peripatetischen Lichtmodells bedient, das ihm eine Beschreibung bietet, wie primäres Licht im – wenn auch mangelhaften – Durchsichtigen der Luft wirkt. Plotins Methode bleibt grundsätzlich Vorbild. Iamblich muß sie aber modifizieren, da es im Fall des aitherischen Seelengefährts nicht um die *Wirkung* der Seele auf etwas anderes geht, sondern um die Frage, wie die Seele mit dem Gefährt *verbunden* werden kann.[501] Eine Synergie zwischen ihnen kann man schon deshalb annehmen, weil sie die gleiche Kreisbewegung als ihre natürliche Bewegung besitzen.[502]

---

[498] Diese Doppeldeutigkeit des Aithers scheint bereits bei Aristoteles angelegt zu sein, von dem Moraux schreibt, daß „[er] niemals eine einheitliche, auf die anderen Aspekte seiner naturwissenschaftlichen Lehre gut abgestimmte Theorie von der Himmelssubstanz aufgebaut hat" (Quinta essentia 1208–1209).

[499] Zur Feinststofflichkeit des Aithers siehe Moraux, Quinta Essentia 1173, 1188–1189 und bes. 1212, 1227 und 1230, wo es, wie Moraux angibt, bei Hippolytos vom Aither heißt: τοῦ τε πυρὸς καὶ [...] τοῦ ἀέρος λεπτότερον. Die Vorstellung einer feinststofflichen Substanz ist den Griechen durchaus nicht fremd, siehe Waschkies, Das Unbestimmbare 145–146 und 162–164. Außerdem Schibli, Hierocles 103 Anm. 220.

[500] Moraux, Quinta essentia 1199 spricht, aufbauend auf den Überlegungen von Nuyens, von einer „wunderbaren Synergie des Verhältnisses zwischen Gefährt und Seele".

[501] Die folgenden Überlegungen sind Ergänzungen zu Finamores Monographie über das Seelengefährt bei Iamblich. Sie bleiben notwendigerweise stark hypothetisch, da Iamblich selbst sich zu diesem Thema kaum oder gar nicht systematisch und zusammenhängend in seinen überlieferten Schriften äußert. Es ist daher nötig, auf die Texte anderer, späterer Philosophen zurückzugreifen, um aus ihnen zumindest den Ansatz einer Theorie zu rekonstruieren.

[502] Zur Kreisbewegung der Seele bei Iamblich siehe Shaw, Theurgy 89–91; zu der des Aithers bei Aristoteles in *De caelo* siehe Moraux, Quinta essentia 1196–1197; außerdem beschreibt Platon sie in Phdr. 247 c1–3 und 248 a4. Zur Kreisbewegung des ὄχημα siehe Stäcker, Stellung 159. Vgl. auch Finamore, Vehicle 49.

Die vollständige Bewegungskorrespondenz entspricht lichtmetaphysisch der Vorstellung, wie sich zwei unstoffliche Substanzen zueinander verhalten. Als wesentlich muß die Annahme angesehen werden, derzufolge die Seele als lichthafte Dynamis und damit als unstofflich bestimmt wird und die Iamblich von Plotin übernimmt. Der Aither wiederum gilt als das durchsichtige Medium *par excellence,* das zumindest feinststofflich, wenn nicht gar ebenfalls unstofflich ist.[503] Dazu paßt, daß Iamblich, wie die Analyse von Frg. 84 In Tim. ergab, das Gefährt mit ausgeprägten Zügen einer intelligiblen Größe versieht. Diese Charakterisierungen von Seele und Substanz des Gefährts bzw. des Gefährts selbst ermöglichen es, das Ineinander von Seele und Gefährt als ein Verhältnis zu verstehen, wie es Syrianus in seinem *Metaphysik*-Kommentar anführt:

> τὰ δὲ ἄυλα τοῖς φωσὶν ἐοικέναι τοῖς ἀπὸ διαφόρων λαμπάδων πεμπομένοις καὶ διὰ παντὸς τοῦ αὐτοῦ οἰκήματος κεχωρηκόσι καὶ δι' ἀλλήλων ἀσυγχύτως καὶ ἀδιαιρέτως πεφοιτηκόσι.
>
> Die Unstofflichen aber gleichen den Lichtstrahlen, die von verschiedenen Lichtquellen ausgesandt werden und durch denselben Raum in seiner Ganzheit hindurchfluten und sich wechselseitig durcheinander hindurch ihren Weg nehmen ohne sich zu vermischen und [doch] untrennbar [miteinander verwoben]. (*In Metaphysica* 85, 19–22; ed. Kroll)[504]

Syrianus beschreibt die vollständige wechselseitige Durchdringung des Lichtes verschiedener Lichtquellen, so daß die Beschreibung auf Seele und Gefährt übertragen werden darf, die ebenfalls verschiedene Ursprünge aufweisen und wie das Licht über dem Grobstofflichen stehen. Das Verhältnis zwischen Seele und Vehikel könnte demzufolge ebenfalls als vollständige wechselseitige Durchdringung verstanden werden, die jedoch keinesfalls gleichbedeutend ist mit der Folge, daß die einzelnen Komponenten, die sich durchdringen, ihre je eigene Eigentümlichkeit verlieren. Es liegt eben, wie das Adverb ἀσυγχύτως anzeigt, gerade keine Mischung vor. Proklos, der Schüler des Syrianus, übernimmt diese Vorstellung und zieht sie heran, um in deutlicher Anlehnung an die zitierte Syrian-Stelle das Verhältnis innerhalb einer noerischen Ganzheit zu beschreiben: Dort bilden die einzelnen noerischen Ideen aufgrund ihrer Unkörperlichkeit und Unstofflichkeit eine Ganzheit, da sie miteinander eine Einheit bilden und einander vollständig durch-

---

[503] Wie z. B. für Hierokles, *Kommentar zum carmen aureum* 112, 13–14 (ed. Koehler) zum Aither: ζωὴ γὰρ τίς ἐστι τὸ ἄϋλον σῶμα, καὶ ζωῆς ἐνύλου γεννητικόν. Siehe dazu Solmsen, Vital heat 122 und Moraux, Quinta essentia 1227.

[504] Zum Text eine kurze Interpretation bei Finamore, Light 62–64. Dieselbe Vorstellung findet sich schon bei Plotin, s. o. Abschnitt II.1.5.

dringen können. Trotzdem wahren sie in dieser so gebildeten Ganzheit ihre Eigentümlichkeiten und bleiben als einzelne erhalten.[505] Wahrscheinlich greifen Syrianus und Proklos in diesem Fall ein weiteres Mal auf eine lichtmetaphysische Funktionalisierung des Kraftbegriffs zurück, die Plotin ihnen vorgibt. Denn Plotin macht sich die Eigenschaften von Stofflosigkeit und Überräumlichkeit der Dynamis zunutze, um die Binnenstruktur des Nous als eine Ganzheit zu beschreiben, die sich als Ineinander lichtartiger Kräfte binnendifferenziert, ohne daß dabei Einheit oder diskretes Sein der Dynameis verloren gehen (s. o. Abschnitt II.1.5). Da sich also eine sehr ähnliche Vorstellung schon bei Plotin findet und da Syrianus und Proklos sehr häufig auf Iamblichs Ansichten bei der Darstellung speziell dieser Sachverhalte zurückgreifen,[506] können die Ergebnisse meiner Interpretation ihrer Ausführungen mit einiger Vorsicht auf Iamblich zurückübertragen werden. Seele und Seelengefährt bilden demnach eine Art Ganzheit und Einheit, die denen im Bereich des Intelligiblen entspricht und die Syrianus mit dem Adverb ἀδιαιρέτως kennzeichnet. Zugleich bleiben Seele und Gefährt aber auch voneinander unterscheidbar. Ihre gemeinsame Ganzheit weist also eine innere Struktur auf, worauf Syrianus mit ἀσυγχύτως hinweist. In dieser Struktur kommt dem Seelengefährt als dem Aspekt der ὑποδοχή eine passive und aufnehmende Funktion zu, die sich aus dem Luft-Aspekt des Aithers ableitet (bei Alexander ist es die Luft als das Durchsichtige, die in der Lage ist, Licht aufzunehmen und sich in sekundäres Licht zu verwandeln, so z. B. in De an. mant. 144, 10–19) und aus der epistemologischen Funktion, die der Seelenkörper bei Aristoteles besitzt. Diese bestimmt Simplikios in seinem *De-anima*-Kommentar durch den Begriff ὑποδοχή. Daher wird das, was zunächst rein das Gefährt der Seele betrifft, Auswirkungen auf die Seele haben und umgekehrt. Darin liegt meiner Ansicht nach die Konvergenz von Lichtmetaphysik und Ethik begründet, die sich bei Iamblich bezüglich der Beschreibung des Lichtes der gefallenen Seele beobachten läßt. Trübt sich das als Immanenzmedium verstandene Gefährt, trübt sich auch die Seele ein. Zugleich wird dann das Licht, als das sich diese Seele zeigt, getrübt und weniger klar und hell sein, wie es oben Abschnitt III.5.1 zu Myst. II, 4, 77–78 beschrieben wurde.[507] Finamore zeigt, daß Iamblich den Abstieg der Seele mit einer Durchmengung des

[505] Proklos, Inst. § 176, 5–9, 22–25 und 29–31.

[506] Siehe Finamore, Vehicle 170.

[507] Im Gegenzug aber haben auf die Seele und deren Tugendhaftigkeit abzielende Übungen auch eine reinigende Wirkung auf das Ochema.

Ochema durch zunehmend materielle Einflüsse verbunden denkt.[508] Dies äußert sich aus eben genannten Gründen dann in einer Veränderung der Seele, die Iamblich folgendermaßen beschreibt:

> ἡ δὲ κάτω νεύουσα δεσμῶν καὶ κολάσεων ἐπισύρεται σημεῖα, ὑλικῶν τε πνευμάτων βρίθει συστάσεσι, καὶ ταραχαῖς ὕλης ἀνωμάλοις κατέχεται, δαιμόνων τε γενεσιουργῶν ἐπιστασίας ὁρᾶται προστησαμένη πρὸ ἑαυτῆς.
>
> Die Seele dagegen [im Kontrast zur Weltseele und zur geläuterten Seele], die sich nach unten neigt, schleppt die Spuren der Fesseln der Strafen mit sich, sie ist belastet durch die Beimengungen materieller Dünste und umfangen von der ungeregelten Unruhe der Materie und tritt in den Blick als eine, die den schöpferischen Stoffdämonen einen Vorrang über sich zugestanden hat. (Myst. II, 7, 84, 15–20; Übs. Hopfner, leicht geändert)

In diesem Text weist besonders die Formulierung ὑλικῶν τε πνευμάτων βρίθει συστάσεσι (84, 17), die ich nicht als metaphorische Umschreibung der Tatsache des Falls der Seele ansehe, darauf hin, daß nicht der Seele als solcher derartiges widerfährt, sondern dem passiv-aufnehmenden Aspekt der Ganzheit von Seele und Gefährt, denn dieser übernimmt die quasi-materielle Funktion eines hyletische Prinzips aufgrund seines Wesens als ὑποδοχή.[509] Die Aufnahme dieser beeinträchtigenden Einflüsse hat zwei Folgen, die wesentlich miteinander verbunden sind, beide ihren Ausdruck in der Beschreibung des Lichtes der gefallenen Seele finden und beide erklärt werden können als Einwirkungen materieller Prinzipien auf die aitherische Substanz des Seelengefährts. Es sind die Abnahme[510] der gemeinsamen Kreisbewegung und die Abnahme der Geeignetheit der aitherischen Substanz zur Rezeption des primären Lichtes. Sie sollen nacheinander kurz untersucht werden.

Da mit Ausnahme des Aithers die Elemente nach Aristoteles eine geradlinige Bewegung besitzen, liegt die Vorstellung nahe, daß die zunehmende Beimischung „materieller Dünste", von denen man annehmen darf, daß sie die vier Elemente enthalten,[511] eine Beeinträchtigung der ursprünglichen Kreisbewegung zur Folge hat, die nun von den Bewegungsarten der anderen

---

[508] Finamore, Vehicle 50–51. Vgl. dazu auch die Darstellungen späterer Neuplatoniker bei Moraux, Quinta essentia 1253–1256. Die Chaldäischen Orakel selbst geben zu diesem Thema nur wenig Material her, wie Lewy, Oracles 178–184 zeigt.

[509] S. o. Abschnitt III.5.1 die entspr. Anm. in den Erörterungen zu De an. mant. 147 und 148. Vgl. auch Finamore / Dillon, Iamblichus De anima 98–99, die zwischen dem „ethereal vehicle", „pneumatic" und „material accretions" und der Seele selbst deutlich unterscheiden. Desgleichen van den Berg, Becoming like God 192 f.

[510] Shaw weist ebenfalls auf die Verbindung hin, die zwischen dem Verlust der Kreisbewegung und dem Fall der Seele besteht und deutet sie als Verlust inetlligibler Integrität, der sich seinerseits in der Einkörperung der Seele begründet (Theurgy 90–91).

[511] Dies legen die Formulierungen in Myst. II, 4, 77, 17 und 78, 15–16 nahe.

Elemente gehemmt oder überlagert wird. Iamblich weist auf diese Tatsache in II, 7, 84, 17–18 hin: καὶ ταραχαῖς ὕλης ἀνωμάλοις κατέχεται. Das erinnert an seine Beschreibung des Seelenlichtes in II, 4, 79, 5–6: ψυχαῖς δ' ἐν κινήσεσι πολλαῖς μεταβαλλόμενον. Mit ἀνωμάλοις könnte Iamblich über Aristoteles auf ein platonisches Vorbild für diese ungeregelte Form der Bewegung als Folge des Aufnehmens elementarer Partikel hinweisen. Während Aristoteles dieses Adjektiv in der *Physik* 228 b16 ff. und in 238 a22 allgemein zur Bezeichnung einer ungeregelten Bewegung verwendet, findet sich in Platons *Timaios* eine detailliertere Beschreibung, wie ein aufnehmendes Prinzip, in diesem Fall Platons „dritte Art", die ebenfalls ὑποδοχή genannt wird, bei der Aufnahme der stofflichen Prinzipien in ungeregelte Bewegung gerät:

> διὰ δὲ τὸ μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων ἐμπίμπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, ἀλλ' ἀνωμάλως πάντῃ ταλαντουμένην σείεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν [...].
>
> Da sie aber weder von ähnlichen noch von im Gleichgewicht stehenden Kräften erfüllt werde, befinde sie sich in keinem ihrer Teile im Gleichgewicht, sondern indem sie auf jeder Seite ungleichmäßig (ἀνωμάλοις) auf- und abschwanke, werde sie einerseits selbst durch jene Kräfte erschüttert [...]. (Tim. 52 e2–4; Übs. Schleiermacher)

Die ungeregelte Unruhe, die die Seele umfängt, kann vor diesem Hintergrund leicht erklärt werden als verursacht durch die Beimischungen oder Verunreinigungen des Aithers, aus dem das Seelengefährt besteht, durch Elementarpartikel, die dazu führen, die Kreisbewegung des Gefährts nach dem Vorbild der Erschütterung der Hypodoche durch die Elemente, die Platon im *Timaios* beschreibt, zu beeinträchtigen.[512] Aristoteles bietet in der *Physik* 229 a2–3 mit τὸ δ' ἧττον μίξις ἀεὶ τοῦ ἐναντίου außerdem den entscheidenden Hinweis, nach welchem Grundsatz eine unregelmäßige Bewegung hervorgerufen wird. Ihm zufolge zieht eine Beimischung eines dem sich Bewegenden gegenteiligen Prinzips die Zunahme von Unregelmäßigkeit nach sich. Diesen Hinweis nimmt Iamblich vermutlich auf und wendet ihn nach dem Vorbild des *Timaios* auf das aitherische Seelengefährt im Abstieg an. Die so während des Abstiegs zunehmende Diskrepanz der Bewegungsarten zwischen Seelenaspekt und Gefährtaspekt zieht zugleich eine zunehmende Verschlechterung des ehemals idealen Verhältnisses zwischen der Seele und ihrem Ge-

[512] Finamore, Vehicle 56 Anm. 26 weist auf die Möglichkeit hin, daß die Seele beim Abstieg sich zunehmend weniger kreisförmig bewegt, begründet dies aber zu unspezifisch mit ihrer Neigung zum Werden, ohne auf die Verbindung Gefährt-Seele genauer einzugehen. Iamblichs Verfahren jedoch, naturphilosophische Überlegungen des Aristoteles auf metaphysische Sachverhalte auszudehnen, spricht für meine Deutung des Textes. Zu dieser Vorgehensweise Iamblichs im allgemeinen siehe Shaw, Theurgy 27.

fährt nach sich, da die Seele, wenn auch möglicherweise in abgeschwächter Form, ihre Kreisbewegung beibehält.[513] Damit gerät die Bewegung des Ganzen aus Seele und Gefährt zunehmend in Unordnung. Die Folge ist ein Licht der Seele, das „sich in vielerlei Bewegungen verändert" (Myst. II, 4, 79, 5–6; Übs. Hopfner)[514], da sein Immanenzmedium genau dieses Merkmal aufweist. Ursache dafür sind die „Vermischungen, die im Bereich der Schöpfung auftreten" (II, 4, 77, 16–18)[515], die συστάσεις ὑλικῶν πνευμάτων (II, 7, 84, 17). Sie sind auch die Ursache der zweiten mit dem Abstieg der Seele auftretenden Konsequenz: der Abnahme der Geeignetheit zur Lichtrezeption.[516]

Die Beimischungen stofflicher Einflüsse oder Komponenten zum aitherischen Gefährt können aus dessen aufnehmender Funktion als ὑποδοχή oder φύσις δεκτική erklärt werden. Wegen des allgemeinen Grundsatzes, daß die göttliche Dynamis ihre Wirkung im Stofflichen und damit auch in dem als Materialprinzip fungierenden Gefährt nach dessen Vermögen zur Aufnahme dieses Wirkens realisiert,[517] läßt sich also die Abnahme der Fähigkeit zur Lichtrezeption beim Abstieg der aus Seelenaspekt und Gefährtaspekt bestehenden Ganzheit aus dem Einfluß auf die aitherische Substanz des Gefährts erklären. Zu Beginn der Verbindung zwischen Seele und Gefährt kann dasselbe noch als von Aristoteles so bestimmtes göttliches Immanenzmedium dienen, so daß die Ganzheit aus Seele und Gefährt ungehindert am Göttlichen teilzuhaben und dessen Wirken aufzunehmen vermag, wie auch der perfekt

---

[513] Finamore, Vehicle 48 führt diese Verschlechterung auf die abnehmende Teilhabe der Seele am Einen zurück, sieht also als deren Ursache eine Veränderung in der Seele an. Das paßt gut zu Plotins Seinsvorstellungen, wonach die Kraft des Einen mit zunehmender Distanz von ihm abnimmt, und damit auch die Seele an integrierender Kraft verliert. Die hier vorgeschlagene Interpretation läßt sich als Ergänzung dieser Ansicht verstehen, so daß der abnehmenden Seelenkraft eine Zunahme der Regellosigkeit der Bewegung des Gefährts zwar korrespondiert, aber nicht allein durch sie begründet wird.

[514] ἐν κινήσεσι πολλαῖς μεταβαλλόμενον.

[515] τῶν ἐν τῇ γενέσει συγκράσεων.

[516] Die geradezu leitmotivische Funktion der Vermischung hebt Iamblich auch in II, 5, 80, 4–5 hervor. Damit stehen diese Vorstellungen in einem gewissen Widerspruch zu Myst. V, 4, 202, 4–5, wo Iamblich dem aitherischen Sternenkörper die Befähigung zur Aufnahme stofflich-elementarer Beimengungen abspricht. Zu erklären ist dies einmal mit der Position dieses Aitherkörpers, die keine Beimengungen zuläßt, da es hier keine ὑλικὰ πνεύματα gibt, zum anderen aber auch aus der Verschiedenheit der Argumentationsziele. In V, 4 geht es Iamblich darum, die Transzendenz der Götter gegenüber den traditionellen Opfervorstellungen zu bewahren. Dagegen soll das ὄχημα als Immanenzmedium das Wirken der Götter auf Niedrigeres erklären und theurgische Reinigungs- und Initiationsrituale legitimieren. Zu diesem Zweck ist es erforderlich, den Aspekt der aufnehmenden Transparenz des Aithers zu betonen, der sich aus der alten Bedeutung des Aithers als reinster Form der Luft ableiten läßt.

[517] S. o. Abschnitt III.5.1 zu Myst. I, 8, 53, 14–54, 11 und 54, 17–55, 2.

durchsichtige Aither als ebenso vollkommenes Aufnahmemedium des primären Lichtes dient.[518] Dabei bestimmt, wie gesagt, dessen Reinheit aufgrund der Korrelation, die zwischen Reinheit und der Fähigkeit zum δέχεσθαι herrscht, das Maß der Teilhabe am Göttlichen. Während des Abstiegs kommt es zu einer Beimischung anderer Substanzen und schließlich der stofflichen Elemente, von denen die Kreisbewegung in eine regellose Bewegung verkehrt wird. Prinzip dieser Verkehrung ist, wie Aristoteles in der *Physik* 229 a2–3 sagt, die Beimischung des Gegenteils. Ein ἐναντίον der Seele gibt es – mit Ausnahme des Todes – nicht, also muß es um das Gegenteil des Aithers gehen, aus dem das Gefährt besteht, und da sich der Aither durch seine Transparenz und Feinststofflichkeit auszeichnet, also um eine Zumischung dessen, was zu diesen Eigenschaften im Gegensatz steht. Das ist, wie oben in Abschnitt III.5.1 anhand von Alex., De an. mant. 148, 11–13 gezeigt, die Erde. Sie bewirkt nicht nur Bewegungsdepravation, sondern zugleich die zur Erklärung des trüben Seelenlichtes notwendige Verunreinigung der *causa materialis* dieses Lichtes, also des Aithers, aus dem das Gefährt geschaffen wurde. Zugleich vermindert die Erde die Aufnahmefähigkeit des Transparenten gegenüber dem primären Licht und damit die Möglichkeit zur Teilhabe an der als Licht verstandenen göttlichen Dynamis. Für die Seele hat dies noch weitergehende Konsequenzen. Die zusätzliche Schwächung der Verbindung zum Göttlichen und Intelligiblen, die sich aus der Abnahme der Teilhabefähigkeit am Göttlichen seitens ihres Gefährts ergibt, bedeutet für sie, wie die Analyse des Begriffs πολυειδής in Myst. II, 4, 78, 14 ergab, eine moralische Depravation in der Form, daß die Vielheit und Regellosigkeit die im Idealfall in der Seele vorherrschenden Momente der noetischen Stille und Klarheit überlagern. Wenn diese Interpretation zutrifft, nimmt Iamblich damit ein Motiv auf, das Platon im *Phaidros* etablierte, denn auch dort bestimmt die Qualität des Seelenwagens und seines Gespanns die Möglichkeit der Seele bzw. ihres besten Aspekts, am Intelligiblen teilzuhaben.

So ist im aitherischen Seelengefährt das Verbindungselement gefunden, das die Verbindung der Seele zur stofflichen Welt und zum Körper konstituiert, indem es die Wirkungen stofflicher Beimengungen in seine eigene Aithersubstanz *qua* der speziellen Verbindung dieser Substanz mit der Seele an die Seele weiterleiten kann, und das aufgrund seiner Aithernatur ebenfalls hervorragend zur Rezeption göttlicher Kraft- und Lichteinwirkung geeignet

[518] Diese Annahme leite ich u. a. ab aus Alex., De an. mant. 148, 17–23; s. o. Abschnitt III.5.1.

ist.[519] Dieses Verbindungselement ist von zentraler Bedeutung, wenn es um eine Form der Mantik geht, an der sich exemplarisch das Ineinander von Lichtmetaphysik und Religiosität bei Iamblich ablesen läßt: die Photagogie.

III.5.2.2 Photagogie: Lichtmetaphysik und die Beschreibung veränderter Bewußtseinszustände[520]

Wie zu erwarten, fügt sich Iamblichs Verständnis von Mantik in das aus I, 9 abgeleitete metaphysische Schema ein, in dessen Rahmen das Göttliche als Licht-Kraft auf das Stoffliche nach den Differenzierungsprinzipien des Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas und des Konzepts der Geeignetheit einwirkt. Schon Finamore stellt fest, daß Licht die Art ist, in der sich Götter in niedrigeren Sphären manifestieren,[521] so daß konsequenterweise Lichtmetaphysik und Philosophie der Religion in diesem Punkt konvergieren. So lassen sich die verschiedenen Formen der Divination, unter die die Photagogie ebenfalls zu rechnen ist, auf eine Anwesenheit der Götter oder eine Erleuchtung durch die Götter oder deren Licht (ἔλλαμψις) zurückführen.[522] Der Abschnitt Myst. III, 12, 129, 3–10 zeigt die Übereinstimmungen zwischen der mantischen Dynamis der Götter und deren allgemeiner Dynamis, die in I, 9 dem Licht analogisiert und schließlich mit ihm identifiziert wird,[523] besonders deutlich:

---

[519] Stäcker, Stellung 150 sieht im aitherischen Seelengefährt einen Körper, „der zwar mit dem Kosmos verbunden ist, aber nicht aus den ihn konstituierenden vier Elementen [...] besteht, weil sonst in keiner Weise die Spezifikation der Göttlichkeit einer solchen Materie und deren Geeignetheit für die Aufnahme der Götter gewährleistet wäre". Allerdings bleibt seine Darlegung der Verbindung des Gefährts mit dem Kosmos unvollständig, da er sie zu allgemein auf die „Möglichkeit der Gemeinschaft des Unkörperlichen mit den Körpern" (153) reduziert. Die systematischen Implikationen der Aithernatur des Gefährts beachtet er nicht bzw. nur unzureichend.

[520] Shaw, Theurgy 222 bestimmt im Rückgriff auf Studien des Religionswissenschaftlers M. Eliade den hermeneutischen Hintergrund, der meiner Ansicht nach entscheidend zur Beantwortung der Frage beiträgt, zu welchem Zweck Iamblich seine metaphysischen Theorien entwickelte. Sie dienen ihm dazu, bestimmte Formen spiritueller Erfahrungen oder veränderter Bewußtseinszustände zu beschreiben und zu begründen. Shaw schreibt: "The Neoplatonic doctrine of the imaginal body and its role in the theurgic ascent exemplifies what Mircea Eliade has called a 'mystical physiology'. In his well known study on yoga Eliade explains that the descriptions of such 'physiologies' are not conceptualizations, but 'images expressing transmundane experiences'. It is in this sense that Iamblichus's doctrine of the soul's pneumatic or aethereal body must be understood, for he used physiological terms to describe experiences that transcend the physical realm."

[521] Finamore, Light 57.

[522] Vgl. Nasemann, Theurgie 145.

[523] Siehe z. B. I, 9, 31, 12: τῶν θεῶν φῶς und 31, 5: τῶν θεῶν τὸ φῶς.

> [...] χωριστὴ δ' οὖσα καὶ ἀδιαίρετος ὅλη πανταχοῦ πάρεστι τοῖς μεταλαμβάνειν αὐτῆς δυναμένοις, ἔξωθέν τε ἐπιλάμπει καὶ πληροῖ πάντα, δι' ὅλων τε τῶν στοιχείων διαπεφοίτηκε, γῆν τε καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ κατείληφεν, οὐδέν τε ἄμοιρον ἑαυτῆς οὔτε τῶν ζῴων οὔτε τῶν ἀπὸ φύσεως διοικουμένων ἀπολείπει, ἀλλὰ τοῖς μὲν μᾶλλον τοῖς δὲ ἧττον ἀφ' ἑαυτῆς δίδωσί τινα μοῖραν προγνώσεως.
>
> [Die offenbarende Kraft der Götter] ist, während sie transzendent und ungeteilt [verharrt], als ganze überall allen denen anwesend, die an ihr teilzuhaben vermögen, erleuchtet alles von außen her und erfüllt es, durchdringt die Elemente in ihrer Ganzheit, ergreift sich Erde, Luft, Feuer und Wasser, läßt kein Lebewesen und nichts von dem, was von der Natur verwaltet wird, ihrer unteilhaftig sein, sondern gewährt aus sich selbst den einen mehr, den anderen weniger einen Anteil an dem Vorauswissen. (III, 12, 129, 3–10; Übs. Hopfner, leicht geändert)

Die Entsprechungen zu den Darstellungen in Myst. I, 9 sind z.T. wörtlich.[524] Iamblich weist also deutlich darauf hin, daß die mantische Götterkraft als Unterart der allgemeinen Kraft der Götter anzusehen ist. Zum einen bedeutet das, daß die Spezifizierung ἡ μαντικὴ τῶν θεῶν δύναμις in III, 12, 129, 3 gegenüber der allgemeinen τῶν θεῶν ἡ δύναμις in I, 9, 30, 18 dafür spricht, daß diese allgemeine Kraft tatsächlich, wie oben in Abschnitt III.5.1 vorgeschlagen, als eine Art Kraft- und Wirkungsbündel anzusehen ist, dessen Einheit nach dem Vorbild Plotins und der Systematisierung dieser Vorstellung in § 176 der *Elementatio Theologica* des Proklos gedacht werden kann.[525] Zum anderen unterliegt damit diese spezielle Kraft gleichfalls dem Mechanismus des Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas.[526] Daraus läßt sich folgern, daß auch die mantische Dynamis der Götter eine spezielle Energeia in einem spezifisch dafür geeigneten Medium erzielt. Iamblich beschreibt sie mit den Begriffen ἐπιλάμπει καὶ πληροῖ (129, 5) und damit als die bekannten Funktionen der Dynamis-Desmos und der Hekate-κουροτρόφος. Diese Funktionsbezeichnung erleichtert die genauere Bestimmung der speziellen Art und Weise, in

---

[524] So entspricht χωριστὴ δ' οὖσα in 129, 3 der Formulierung χωριστῶς ἐν αὐτῷ in I, 9, 31, 5; ἀδιαίρετος ὅλη πανταχοῦ πάρεστι τοῖς μεταλαμβάνειν αὐτῆς δυναμένοις in 129, 4–5 entspricht ἀμερίστως [...] πάρεστι πᾶσι τοῖς δυναμένοις αὐτοῦ μετέχειν in 31, 13–14; ἔξωθέν [...] ἐπιλάμπει καὶ πληροῖ πάντα in 129, 5–6 entspricht ἔξωθεν φωτίζει πάντα in 30, 17; δι' ὅλων [...] τῶν στοιχείων διαπεφοίτηκε in 129, 6 entspricht προχωρεῖ διὰ τῶν ὄντων ὅλων in 31, 6 und ἀποπληρῶσαι πάντα in 129, 12 entspricht πεπλήρωκε πάντα in 31, 15.

[525] Zu dieser Vorstellung s. o. Abschnitt III.5.2.1 zu Syrianus, *In Metaphysica* 85, 19–22.

[526] So weist z. B. χωριστὴ οὖσα in 129, 3 auf die Transzendenz des Ousia-Aspekts hin, während die anderen Formulierungen vielfach das Überall-als-Ganze der Gegenwärtigkeit der Dynamis im Stofflichen thematisieren. Mit τοῖς μεταλαμβάνειν αὐτῆς δυναμένοις in 129, 4–5 geht Iamblich darauf ein, daß zur Qualifikation der Wirkung der Dynamis das Geeignetheit-Konzept seine Gültigkeit behält.

der bei der Photagogie göttliche Licht-Kraft und Seelengefährt miteinander interagieren.

Eine Form dieser göttlichen Lichtwirkung, die mit den Begriffen des Füllens und Erleuchtens oder Bescheinens bezeichnet wird, ist, wie oben in Verbindung mit der Rolle der Hekate im Ritual angeführt, die einer Epiphanie. Eine Interpretation des Textes II, 10, 94, 16–19 soll dem Zweck dienen, zunächst den genaueren Zusammenhang zwischen göttlicher Epiphanie und Seelengefährt herzustellen und die Rolle näher zu bestimmen, die Iamblich dem Seelengefährt im Rahmen seiner philosophischen Erklärung der chaldäischen Theurgie zugewiesen haben könnte. Im Anschluß daran ist dann zu untersuchen, wie Iamblich diese Epiphanie bzw. das mit ihr verbundene Erleben beschreibt. Daran wiederum lassen sich mögliche Verbindungen zum theurgisch-chaldäischen Inkubationsritual und dem mit ihm verbundenen Bewußtseinszustand ablesen:

> οὐδαμῶς ἄρα θεὸς οὔτε αὐτὸς ἑαυτὸν μεταβάλλει εἰς τὰ φαντάσματα, οὔτε ἀφ' ἑαυτοῦ ταῦτα ἐν ἄλλοις προτείνει, τὰ δ' ἀληθῆ ἐν τοῖς ἀληθέσιν ἥθεσι τῶν ψυχῶν ἐλλάμπει.
>
> Keineswegs also verändert eine Gottheit selbst sich zu [den ihr zugehörigen] Erscheinungen, noch bietet sie diese in anderen [von sich Verschiedenen] von sich selbst her dar, sondern [ihre] wahren Erscheinungen läßt sie in den wahrhaftigen, ihr entsprechenden Stätten der Seele aufstrahlen. (Myst. II, 10, 94, 16–19; Übs. nach Hopfner)

Auch diesem Text liegt das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema zugrunde, das erklärt, warum eine Epiphanie als Wirkung der Dynamis keine Veränderung der göttlichen Ousia bedeutet. Iamblich charakterisiert diesen Vorgang daher konsequent lichtmetaphysisch als Ellampsis. Die spezifische Geeignetheit des Rezeptionsmediums einer Epiphanie bringt er stilistisch durch den Parallelismus τὰ δ' ἀληθῆ ἐν τοῖς ἀληθέσιν ἥθεσι in II, 10, 94, 18–19 zum Ausdruck. Bestimmte Arten von Erscheinungen der Götter entstehen dem Geeignetheit-Konzept folgend nur in dem Bezirk oder Aspekt der Seele, der dem Charakter der göttlichen Einstrahlung angemessen ist. Mit dem Adjektiv ἀληθέσιν bestimmt Iamblich genauer, von welcher Beschaffenheit dieser Aspekt oder Bezirk sein muß: Stäcker versucht, die Bedeutung des Begriffs „Wahrheit" im theurgischen Umfeld zu bestimmen.[527] Dabei zieht er eine Passage aus Proklos' *Timaios*-Kommentar heran, in der Wahrheit in Verbindung gesetzt wird mit der „nicht beirrbaren / unveränderlichen Aufnahmefähigkeit hinsichtlich des göttlichen Lichtes": ἄτρεπτόν τε ὑποδοχὴν τοῦ θείου φωτός (Prokl., In Tim.

[527] Stäcker, Stellung 239.

I, 212, 22–23).[528] Der Aither des Seelengefährts ist sowohl ἄτρεπτος (vgl. Arist., *De caelo* 270 a26–35) als auch das bestmögliche Immanenzmedium für die Aufnahme von Licht. Zudem wird das Gefährt bei Simplikios als geeignet zur Aufnahme der als Wirkungen einer Licht-Kraft verstandenen Phantasmata beschrieben: καὶ τὸ πνεῦμα ἐπιτήδειον γίνεται πρὸς τὴν τῶν φανταστῶν τύπων ὑποδοχήν (Simpl., *In de anima* 214, 4; siehe oben Abschnitt III.5.2.1).[529] Unter den ἀληθῆ ἤθη, die so als unveränderliches Aufnahmemedium des göttlichen Lichtes bestimmt werden konnten, scheint Iamblich daher die Ochemata der Seele zu verstehen.[530] Jetzt kann die allgemeine, peripatetische Funktionsbestimmung des Gefährts theurgiespezifisch präzisiert werden: Aus der allgemeinen Vermittlungsinstanz, die Impressionen von außen aufnimmt und an die Seele weitergibt, wird es aufgrund seines aitherischen oder aitherartigen Wesens zum Rezeptionsmedium spezieller Götterepiphanien.[531] Denn diese scheint Iamblich ihrerseits als Wirkungen einer lichthaften Kraft zu verstehen, die sich der peripatetischen Lichttheorie entsprechend in und aus einem speziellen Medium, eben dem transparenten Aither realisieren. So wird das aitherische Seelengefährt in Iamblichs Theorie zu der Materie, an der theurgische Rituale ihre Wirkung erzielen,[532] um es zur Rezeption des göttlichen Wirkens geeigneter zu machen bzw. die ursprüngliche Geeignetheit wiederherzustellen. Daraus ergibt sich in diesem konkreten Fall die zentrale Bedeutung des Geeignetheit-Konzepts für die Theurgie, denn der Theurge muß wissen, welches Rezeptionsmedium für welchen Zweck geeignet ist und wie er dessen Aufnahmefähigkeit erhöhen kann. Bevor ich den Hinweisen auf ein rituelles Äquivalent hinsichtlich einer derartigen Aufnahmesteigerung im Rahmen der Photagogie nachgehe, die in den Begriffen des (Er-) Füllens und Gewährens enthalten sind, ist ein weiterer Punkt dieser speziellen Form des Verhältnisses zwischen Seele und Gottheit hervorzuheben, der Iamblichs

---

[528] Die Wahrheit besitzt jedoch noch eine weitere Wirkung, die auf Platons Analogisierung von Wahrheit und Licht im Sonnengleichnis zurückzugehen scheint. Sie kann wie das Licht selbst kathartisch wirken, wie Stäcker, Stellung 257 darstellt. Sie übt in diesem Fall „ihre Kraft in der Reinigung der Rezeptivität aus".

[529] Natürlich steht Simplikios am Ende der neuplatonischen Traditionskette, so daß, wie bereits betont, der ebenso anachronistische wie hypothetische Charakter dieser und auch der folgenden Untersuchungen nochmals hervorgehoben sei.

[530] Vgl. Stäcker, Stellung 257, der das aitherische Gefährt auch als „σύμβολον der Seele" und damit als den seelenspezifischen „Ort der Wahrheit" bestimmt.

[531] Vgl. dazu Finamore / Dillon, Iamblichus De anima 260 mit Anm. 2 u. 273.

[532] Vgl. Stäcker, Stellung 166–169 zum „technischen" Zug der Theurgie, die ein Material braucht, an dem und mit dem sie arbeiten kann. Siehe außerdem Schibli, Hierocles 107–110.

Darstellung der Photagogie wesentlich bestimmt und eine Verbindung zur Inkubation erkennen läßt.

Die Bedeutung und Geltung des Geeignetheit-Konzepts machen es für Iamblich notwendig, nicht nur die aufnehmenden Aspekte göttlicher Wirkkraft zu unterscheiden, sondern ebenso die Wirkungen dieser Kräfte, so daß er verschiedene Formen göttlicher Inspiration und ihrer Wirkungen auf das menschliche Bewußtsein zu differenzieren hat. Nur eine von ihnen ist der Deutung zuzuordnen, die eine Erfahrung des Göttlichen als lichthafte Epiphanie der Götter vermittels ihrer Dynamis im Aither-Medium des Seelengefährts erklärt.[533] Als ein Kriterium zur Differenzierung der verschiedenen Formen göttlicher Inspiration und ihrer Wirkungen auf das Bewußtsein scheint Iamblich die Möglichkeit des Inspirierten zu betrachten, den Vorgang der Inspiration und die dadurch vermittelten Eindrücke und Informationen bewußt mitzuverfolgen und zu verarbeiten.[534] Entscheidend ist offenbar immer die Beschaffenheit des Rezeptionsmediums und seine Bedeutung für das Bewußtsein des Menschen, denn auch für die mantische Götterkraft gilt, daß sie „allem überall in gleicher Weise anwesend ist" (Myst. III, 12, 128, 14–15; Übs. Hopfner)[535]. Das *principium individuationis* muß daher im Rezipierenden gesucht werden. Vor diesem Hintergrund ist die Differenzierung zu verstehen, die Iamblich in seiner Beschreibung der Photagogie in III, 14 anführt, um im wesentlichen zwei Arten der Photagogie zu unterscheiden: in einer sind die Götter, wie Iamblich es hier formuliert, der Seele *anwesend* (132, 19), und in einer, derjenigen, die hier von besonderem Interesse ist, wirken sie (nur) vermittels eines ihnen vorauslaufenden Lichtes. Da bisher bezüglich des Wirkens der Götter allerdings Anwesenheit und Wirken als Licht gleichgesetzt wurden, stellt diese Unterscheidung die bisherigen Ergebnisse in Frage. Was aber auf den ersten Blick nach einer Differenzierung aussieht, die zwischen unmittelbarer und vermittelter Anwesenheit unterscheidet, erweist sich auf den zweiten Blick als rein terminologische Unterscheidung nach zwei

---

[533] Abgesehen davon ist außerdem festzuhalten, was Stäcker, Stellung 168 zu dieser Art der Erkenntnis bemerkt: „Entsprechend hielt Iamblich zwar eine durch den Körper vermittelte indirekte Erkenntnis der Götter für möglich und notwendig (wie ihre Epiphanie im ὄχημα der Seele), nicht aber ein Wissen ihres Wesens."

[534] Vgl. z. B. dazu seine Äußerungen in Myst. III, 5. Dort unterscheidet Iamblich zusätzlich nach körperlichen Symptomen. Fast könnte man in Iamblich den ersten Philosophen sehen, der eine Kartografie der damaligen mantischen Bewußtseinszustände erstellt. In ähnlicher Form vergleicht z. B. Walsh die Bewußtseinszustände im Schamanismus, Buddhismus, Yoga und in der Schizophrenie; s. Walsh, Schamanismus 263–285.

[535] τοῖς πανταχοῦ οὖσιν ἐξ ἴσου πάρεστι.

verschiedenen Modi der Rezeption und damit auch zwei verschiedenen Wirkungen bei der grundsätzlich gleichen Form des Wirkens.

Sowohl nach dem Ousia-Dynamis-Energeia-Schema als auch aufgrund des ontologischen Status der gefallenen Seele[536] ist an eine unmittelbare Anwesenheit der göttlichen Ousia-Monade im Bereich der Seele des Menschen grundsätzlich nicht zu denken.[537] Es scheint vielmehr, daß der Lichtbegriff in diesem speziellen Fall eine spezifische Verengung erfährt. Bisher diente er nach dem Beispiel von Myst. I, 9 als Bezeichnung für die gesamte göttliche Kraft, die auf die Welt wirkt, also für das gesamte Kraftbündel. Jetzt, da es ganz präzise um das aitherische und damit transparente Seelengefährt geht, bedeutet „Licht" nur das Segment oder den Aspekt des Kraftbündels, das / der durch diesen speziellen Aufnahmefilter aufgenommen werden kann und in ihm eine ganz eigene Wirkung hervorruft. Trotz dieser Spezialisierung bleibt der Funktionsmechanismus derselbe. Dies ist auch daran zu erkennen, daß Iamblich seine eigene Distinktion, die er in 132, 19–133, 1 mit διχῶς ἡ [...] ἡ eingeführt hat, in 134, 11–13 offensichtlich selbst wieder aufhebt:

> ἀλλ' ὅμως εἰς ἓν ἀνάγονται πάντες, εἰς τὴν τῆς αὐγῆς ἔλλαμψιν, ὅπουπερ ἂν καὶ δι' οἵων ὀργάνων ἐπιλάμπωσιν.

Das Problem, vor das sich Iamblich aufgrund seiner Unterscheidung in 132, 19–133, 1 gestellt sieht, besteht darin, daß er, um verschiedene veränderte Bewußtseinszustände beschreiben und unterscheiden zu können, die während der mantischen Praxis zu beobachten sind, unvorsichtigerweise die Begrifflichkeit und das Modell, das eigentlich und traditionell für die gesamte Mantik und alles Wirken der Götter auf die Welt gilt, in diesem einen Fall auf eine besondere Form göttlicher Anwesenheit einschränken will. Das mag seinen Grund zwar darin haben, daß die transparente Aithernatur des Seelengefährts sich besonders dazu anbietet, das spezielle Wirken der Götter in diesem Fall als „Licht" zu beschreiben, führt aber im Endeffekt zu terminologischen Unklarheiten. Mir scheint hier daher eine Art Argumentationsopportunismus vorzuliegen, der aus der Intention der Schrift *De Mysteriis* als Apologie der Theurgie im weitesten Sinne zu erklären ist, in diesem Fall aber den systematischen Gehalt des Abschnitts zu überlagern droht. Auch wenn Iamblich also in III, 14, 132, 19–133, 1 zwischen παρουσία und ἔλλαμψις unterscheidet, bedeutet dies weder die Aufhebung des Dreier-Schemas bei der Wirkung des

---

[536] Vgl. Shaw, Theurgy 24–27 und bes. 72–73; außerdem Stäcker, Stellung 168.

[537] In diesem Fall wäre auch ein direktes Wissen ihres Wesens möglich. Gerade das aber liegt außerhalb des Menschenmöglichen.

Göttlichen auf das Menschliche noch der wesentlichen Durchdringung von Licht- und Kraftmetaphysik, die diesem Schema und seiner Anwendung zugrunde liegt. Vielmehr dient diese Unterscheidung dem Zweck der Differenzierung von mantischen Bewußtseinszuständen, die aber nach demselben metaphysischen Modell erklärt werden. Nach diesen Vorbemerkungen soll nun Myst. III, 14, 132, 9–133, 8 untersucht werden.[538]

> Πᾶν δὴ καὶ τοῦτο ὃ λέγεις τῆς μαντείας γένος πολυειδὲς ὂν μιᾷ συνείληπται δυνάμει, ἣν ἄν τις φωτὸς ἀγωγὴν ἐπονομάσειεν. Αὕτη δή που τὸ περικείμενον τῇ ψυχῇ αἰθερῶδες καὶ αὐγοειδὲς ὄχημα ἐπιλάμπει θείῳ φωτί, ἐξ οὗ δὴ φαντασίαι θεῖαι καταλαμβάνουσι τὴν ἐν ἡμῖν φανταστικὴν δύναμιν, κινούμεναι ὑπὸ τῆς βουλήσεως τῶν θεῶν. Ὅλη γὰρ ἡ ζωὴ τῆς ψυχῆς καὶ πᾶσαι αἱ ἐν αὐτῇ δυνάμεις ὑποκείμεναι τοῖς θεοῖς κινοῦνται, ὅπως ἂν (οἱ) ἡγεμόνες αὐτῆς ἐθέλωσιν. Καὶ τοῦτο διχῶς γίγνεται ἢ παρόντων τῇ ψυχῇ τῶν θεῶν ἢ προδραμόν τι εἰς αὐτὴν φῶς ἀφ' ἑαυτῶν ἐπιλαμπόντων· καθ' ἑκάτερον δὲ τὸν τρόπον χωριστὴ καὶ ἡ θεία παρουσία ἐστὶ καὶ ἡ ἔλλαμψις. Ἡ μὲν οὖν προσοχὴ καὶ διάνοια τῆς ψυχῆς παρακολουθεῖ τοῖς γιγνομένοις, ἐπειδὴ τούτων τὸ θεῖον φῶς οὐκ ἐφάπτεται· ἐπιθειάζει δὲ τὸ φανταστικόν, διότι οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀπὸ δὲ τῶν θεῶν ἐγείρεται εἰς τρόπους φαντασιῶν, ἐξηλλαγμένης πάντῃ τῆς ἀνθρωπίνης συνηθείας.
>
> Aber auch diese ganze Art der Mantik, von der du sprichst, ist, mag sie auch vielfältig sein, in einem einzigen Vermögen zusammengefaßt, das man wohl Lenkung von Licht (φωτὸς ἀγωγή) nennen könnte. Diese [Lenkung von Licht] läßt also irgendwie das die Seele umgebende aitherhafte und strahlhafte Gefährt durch göttliches Licht aufstrahlen; infolgedessen also ergreifen göttliche Erscheinungen das Vorstellungsvermögen in uns – Erscheinungen, die vom Willen der Götter bewegt werden. Denn das Leben der Seele in seiner Gesamtheit und alle Vermögen in ihr, die [nun] den Göttern [als Immanenzmedium] zugrunde liegen (ὑποκείμεναι τοῖς θεοῖς), werden in Bewegung versetzt, wie auch immer es [die Götter] als Lenker [der Seele] wollen. Auch dies geschieht auf zweifache Weise: entweder dadurch, daß die Götter der Seele anwesend sind oder dadurch, daß sie ein vorauseilendes Licht von sich in die Seele hinstrahlen. In beiden Hinsichten aber bleiben sowohl die göttliche Anwesenheit als auch ihr Hinstrahlen für sich. Die Aufmerksamkeit aber und das Verstandesvermögen der Seele folgen dem, was da geschieht, sorgfältig [und bewußt], zumal das göttliche Licht diese [nämlich Aufmerksamkeit und Verstandesvermögen] nicht berührt. Es inspiriert vielmehr das Vorstellungsvermögen, weshalb dies nicht von sich selbst her, sondern von den Göttern her erweckt wird zu Formen von Erscheinungen; dabei erfährt die menschliche Disposition eine vollständige Veränderung. (Myst. III, 14, 132, 9–133, 8; Übs. nach Hopfner)

Nach den obigen Erörterungen zur Differenzierung zwischen παρουσία und ἔλλαμψις ergibt sich folgendes Bild: Die mit dem transparenten Aither des

---

[538] Eine Analyse dieses Textes findet sich bei Shaw, Theurgy 221–223, der Lichtmetaphysik, Ochema-Theorie und Yoga-Atemtechniken zueinander in Beziehung setzt. Ausgehend von seiner Grundannahme, daß Iamblich veränderte Bewußtseinszustände beschreiben könnte, werde ich versuchen, im folgenden zu untersuchen, wie die lichtmetaphysischen Theorien Iamblichs in Beziehung zu setzen sind zu den Zuständen des Mysten, die sie möglicherweise beschreiben und erklären sollen.

Seelengefährts besonders eng verbundene Form der Photagogie besteht darin, daß eine Form göttlichen Lichtes auf den Aither einwirkt, und diese Ellampsis das Gefährt mit göttlichem Licht erfüllt. Aufgrund dieser Affektion entstehen dann im Gefährt göttliche Erscheinungen – wahrscheinlich wiederum spezifische Formen von Licht –, die ihrerseits das Vorstellungsvermögen affizieren und so Visionen von Licht und Lichtfiguren vor dem inneren Auge hervorrufen. Damit kann zumindest die Affektion des Seelengefährts nach der peripatetischen Lichttheorie erklärt werden, die sekundäres Licht unter der Einwirkung primären Lichtes aus dem Medium des Transparenten, in diesem Fall aus dem Aither, hervorgehen läßt. Außerdem scheint das Verhältnis zwischen Gefährt und Wahrnehmung der Seele gleichfalls peripatetisch strukturiert zu sein, da dem Gefährt eine vermittelnde Funktion zukommt.[539] Der wesentliche Unterschied zwischen παρουσία und ἔλλαμψις besteht darin, daß die ἔλλαμψις und das ihr zugehörige Licht vermittels des Gefährts und damit des Vorstellungsvermögens wirken, so daß der Erleuchtete diese Visionen bewußt wahrzunehmen vermag (133, 3–6), oder, wie es Hopfner, Geheimlehre 87 ausdrückt:

> Dabei aber ist weder der beobachtende Verstandesteil noch der wahrnehmende sensible Seelenteil der Epopten durch die Götter selbst besessen, weshalb sie in diesen ihren Seelenteilen ‚völlig bei sich selbst sind', d. h. sich in Verstandes- und Sinnenwahrnehmung ganz wie sonst betätigen können, sehr zum Unterschiede von den ‚Besessenen', die sich gerade hierin sehr auffallend verhalten.

Veranschaulichend, wenn auch nicht völlig zutreffend, könnte man auch die Unterschiede in Bewußtseinszuständen, die ein epileptischer Anfall mit sich bringt und die sich weitestgehend den Möglichkeiten bewußter Wahrnehmung entziehen, gegenüber denen eines durch LSD oder andere Halluzinogene induzierten Rausches, die wahrnehmbar und erinnerbar bleiben, anführen. Allerdings bleibt auch bei der ἔλλαμψις durch göttliches Licht im engeren Sinn die Form der Wahrnehmung und der Inhalt des Wahrgenommenen vollständig dem Wirken des Göttlichen vorbehalten und kann daher jedes menschliche Maß übersteigen, wie Iamblich in 133, 6–8 betont.

Die Frage ist nun, wie Iamblich in diesem Fall religiöse Praxis, spirituelles Erleben und Lichtmetaphysik miteinander verbindet, bzw. wie er die Vorstellung des aitherischen Seelengefährts genutzt haben könnte, um die rituelle Praxis der Inkubation zu erklären und zu rechtfertigen.

---

[539] Iamblich weist mit ἐξ οὗ in 132, 13 auf diese Funktion hin. Die φαντασίαι im Vorstellungsvermögen sind eine Konsequenz der Affektion des Gefährts, s. o. Abschnitt III.5.2.1 zu Simplikios, *In de anima* III, 3, 214, 1–4.

In Abschnitt III.4.3 u. III.4.4 habe ich im Zusammenhang mit der Epiphanie der Hekate angenommen, daß der durch die Inkubation erreichte Bewußtseinszustand im Rahmen der Chaldäischen Orakel so verstanden wurde, daß die Gottheit den als Gefäß vorgestellten Mysten erfüllt. Diese Erfüllung oder Inspiration durch die Gottheit kann, wie die Epiphanien der Hekate zeigten, durchaus als Anwesenheit von Licht beschrieben und eventuell auch erfahren werden. Die Voraussetzung für diese Erfahrung ist die Leere des zu füllenden Gefäßes und damit der leere Geist, der in den Orakeln Erwähnung findet. Schroeder hat in seiner Untersuchung zur Transparenz-Vorstellung Plotins darauf hingewiesen, daß Transparenz, Stille und Verharren Bewußtseinszustände bezeichnen, die als Abwesenheit störender Affekte für das Empfinden des Einen eine wichtige Voraussetzung sind.[540] Der „leere Geist" der Chaldäischen Orakel, das Verharren des Zentrums, Stille und Transparenz könnten also auch und gerade bei Iamblich nicht nur ontologische Sachverhalte wie das Wesen der Ousia-Monade bezeichnen, sondern ebenso einen bestimmten Bewußtseinszustand, nämlich den, in dem sich der Myste befinden muß, um von der Licht-Epiphanie einer Gottheit „erfüllt" werden zu können. Diese seelische Zuständlichkeit schildert Synesios im folgenden Text und versteht sie als spezifische Beschaffenheit des Seelengefährts, das auf diese Weise in direkten Bezug zum spirituellen Erleben gesetzt wird:

> ἄριστον μὲν οὖν οὕτως παρεσκευακέναι τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον, ὡς ἐφορείας ἀξιοῦσθαι νοῦ καὶ θεοῦ, ἀλλὰ μὴ δεξαμενὴν εἶναι τῶν ἀορίστων εἰδώλων. τροφὴ δὲ ἀρίστη διά τε φιλοσοφίας γαλήνην ἐμποιούσης παθῶν, ὑφ' ὧν κινηθέντων τὸ πνεῦμα, καθάπερ χώρα, καταλαμβάνεται, καὶ διὰ μετρίας διαίτης καὶ σώφρονος, ἥκιστα μὲν ἐξοιστρώσης τὸ ζῷον, ἥκιστα δὲ σάλον ἐμποιούσης εἰς τὸ ἔσχατον σῶμα· φθάνοι γὰρ ἂν ὁ κλόνος μέχρι τοῦ πρώτου, τὸ δὲ ἀτρεμές τε δεῖ καὶ ἀκλόνητον εἶναι.
>
> Das Beste also ist es, das göttliche Pneuma so vorbereitet zu haben, daß es der Lenkung durch Geist und Gott würdig werde, andererseits aber nicht als Gefäß (δεξαμενήν) unbestimmter Trugbilder diene. Die beste Pflege aber [erfolgt] durch eine Philosophie, die [dem Pneuma] eine Stille der Affekte eingibt (γαλήνην [...] παθῶν), von denen, wenn sie in Bewegung gesetzt wurden, das Pneuma wie eine Chora[541] ergriffen wird. [Die beste Pflege erfolgt zweitens] durch eine maßvolle und einsichtsvolle Lebensweise, die das

[540] Schroeder, Forms 54–58, bes. 51.

[541] Hier scheint Synesios auf Tim. 52 e1–4, s. o. Abschnitt III.5.2.1, als Vorbild zurückzugreifen. Denn Platon nennt seine aufnehmende dritte Art in 52 d3 auch einmal χώρα. Neben dieser Stelle weisen auch die Begriffe σάλος und besonders κλόνος auf diese Vorlage hin und machen es damit wahrscheinlich, daß Synesios sein Pneuma nach der iamblichischen Theorie versteht. Das seltene ἀκλόνητος könnte in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß Iamblichs Theorie vom Seelengefährt immer noch als neu und ungewöhnlich galt.

> Tier[542] möglichst wenig wild macht und möglichst wenig Ruhelosigkeit in den untersten [d. h. letzten] Körper einbringe. Denn [dann] kann die ungeordnete Bewegung sich bis zum ersten [Körper][543] ausdehnen. Dieser aber muß ruhig und unbewegt sein. (Syn., *De insomniis* 16, 594; ed. Garzya; = PG 66, 1312 A/B)[544]

In diesem Kontext könnten damit auch vollständige Transparenz und das Vermögen zur bestmöglichen Spiegelung als Synonyme für die Affektlosigkeit des Mediums gelten, das die göttlichen φάσματα oder Epiphanien aufnehmen soll oder will. Auch diese Funktion schreibt Synesios dem Seelengefährt zu:

> τούτων ἁπάντων τῶν ἀπορρεόντων εἰδώλων τὸ φανταστικὸν πνεῦμα κάτοπτρόν ἐστιν ἐμφανέστατον. (Syn., *De Insomniis* 15, 592; ed. Garzya)

Die Funktion als abbildender Spiegel entspricht genau der Funktion als ὑποδοχή. Die Aufgabe des Seelengefährts im Prozeß der Erfahrung des Göttlichen ist es also, zwischen göttlichem und menschlichem Bereich zu vermitteln, indem es als Rezeptionsmedium die göttliche Licht-Dynamis empfängt und ihr Wirken an die Seele weitergibt.[545] Es sorgt durch seine aufnehmende und umwandelnde Transparenz für die Interaktion zwischen Gott und Mensch, genauso wie der Myste durch seinen leeren Geist sein Bewußtsein der traditionellen Vorstellung zufolge geeignet macht für die mögliche Anwesenheit einer Gottheit in Form einer Epiphanie. Aus diesen Überlegungen heraus läßt sich Iamblich, Myst. III, 14, 134, 2–4 erklären, wo Iamblich eine Praxis beschreibt, die die Photagogie unterstützen oder erleichtern soll:

> Ἐνίοτε δ' αὖ καὶ δι' ὕδατος ἄγουσι τὸ φῶς, ἐπειδὴ διαφανὲς ὂν τοῦτο εὐφυῶς διάκειται πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ φωτός.
>
> Manchmal aber führen sie das Licht auch noch durch Wasser. Denn weil es durchsichtig ist, ist es für die Aufnahme des Lichtes trefflich geeignet. (Übs. Hopfner, leicht geändert)

Der rituelle Wert dieser Handlung liegt im Symbolischen: wie das Wasser aufgrund seiner Transparenz das Licht in sich aufnimmt (ὑποδοχὴν τοῦ φωτός;

---

[542] An dieser Stelle könnte ein Bezug zu Platon, R. 590 a7–8 vorliegen, einer Stelle, die ebenfalls in die Seelengefährt-Theorie Iamblichs eingegangen sein könnte, s. o. Abschnitt III.5.1 zu R. 580 d10–e3.

[543] Unter πρῶτον σῶμα ist das Rezeptionsmedium göttlicher Wirkung und daher das Seelengefährt zu verstehen. Diese Bedeutung ist zudem deshalb anzunehmen, weil πρῶτον σῶμα den Aither und damit die Substanz, aus der das Gefährt besteht, meinen kann, wie Moraux, Quinta essentia 1172 u. ö. zeigt.

[544] Synesios wird nach Kapitel und Seitenzahl in der Ausgabe von Garzya zitiert. Ergänzend sind bei längeren Zitaten Band und Spalte in der *Patrologia Graeca* angegeben.

[545] Vgl. Synesios, *De insomniis* 6, 566; ed. Garzya: διὰ τούτου τὰ θεῖα τοῖς ἐσχάτοις συγγίνεται. Es ist der κοινὸς ὅρος ἀμφοῖν (ebd. = PG 66, 1292 B).

134, 4), so nimmt in der philosophischen Vorstellung oder Theorie das reine Seelengefährt aufgrund der Transparenz seines Aithers das göttliche Licht in sich auf. Beides kann den Bewußtseinszustand des Mysten veranschaulichen und metaphysisch beschreiben oder gar erklären. Wie bestimmend diese Vorstellung des Wirkens von Licht in einem aufnehmenden Prinzip seitens des Mysten bleibt, sollen zwei weitere Textstellen zeigen: In Myst. III, 8, 117, 2 bestimmt Iamblich als ein Prinzip der göttlichen Besessenheit (μανία) die von den Göttern herabkommenden Lichter (τὰ καθήκοντα ἀπὸ τῶν θεῶν φῶτα), und nach Hierokles zeichnet es den Weisen aus, daß er sich darauf versteht, „seinen eigenen Geist als Tempel zur Aufnahme des göttlichen Lichtes (ὑποδοχὴν τοῦ θείου φωτὸς) herzurichten." (In CA I, 13, 12–13; ed. Koehler). Man kann annehmen, daß Hierokles mit ὑποδοχὴν τοῦ θείου φωτὸς bewußt auf Iamblich zurückgreift und diese Vorstellung damit an spätere Neuplatoniker weitervermittelt. In diesem Vorstellungskomplex konvergieren die Funktion des Lichtes als δύναμις-δεσμός und die des aitherischen Seelengefährts als zugleich aufnehmendes und vermittelndes Medium auf das eindrucksvollste. Beide Momente zusammengenommen und einander durch das Geeignetheit-Konzept verbunden erklären im System der neuplatonischen Lichtmetaphysik die Verbindung zwischen Gottheit und Seele im theurgischen Ritual. Der Zweck der lichthaften Dynamis-Desmos ist es, über ihr Wirken die Anwesenheit des Göttlichen im Stofflichen und in der mit dem Stofflichen verbundenen Seele zu realisieren. Als Kraft braucht sie, wie oben in Abschnitt II.2.1.1 gezeigt, ein Medium, um ihre Wirkung zu entfalten. Da sie lichthaft ist, ist dieses Medium entsprechend der peripatetischen Lichttheorie als durchsichtig zu denken. Iamblich spezifiziert es im Fall der menschlichen Seele, indem er die Vorstellung des aitherischen Seelengefährts entwickelt. Als Philosoph, der religiöse Fragen zu lösen versucht, entwickelt Iamblich diese Vorstellung möglicherweise deshalb, um einen bestimmten Bewußtseinszustand zu erklären, der gekennzeichnet ist durch die Wahrnehmung einer Lichtepiphanie ohne Bewußtseinsverlust. Dies tut er, indem er das traditionelle metaphysische System der Lichtwirkung in seiner Ochema-Theorie konkretisiert, dabei aber zugleich die allgemeinen metaphysischen Vorstellungen bewahrt und mit den religiösen harmonisiert. So bringt er die Vorstellung des Mysten als δοχεύς über das Geeignetheit-Konzept in Einklang mit den Theorien des Lichtes als δύναμις-δεσμός und der Lichtwirkung im Durchsichtigen, das seinerseits die Substanz des Seelengefährts ausmacht. Diese durch das Geeignetheit-Konzept und das Dynamis-Lichtmodell ebenso ermöglichte wie begründete Konvergenz verschiedener Vorstellungsbereiche bei gleichzeitiger stofflicher Konkretisierung der abstrakten Sachverhalte legitimiert durch den Rückgriff auf die Metaphysik die theurgischen Rituale auf

philosophische Weise und bettet sie in einen metaphysischen Gesamtzusammenhang ein.

Die bisher noch sehr allgemein anhand der Eigenschaftskonvergenz von Transparenz und Stille fundierte Betrachtung der Verbindung des Seelengefährts mit dem theurgischen Ritual kann jedoch noch präziser dargestellt werden durch eine Untersuchung des Zusammenhanges zwischen Initiations- und Reinigungsritual einerseits und Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes des aitherischen Seelengefährts andererseits, in der auch Eigenschaften, die sowohl der Aither-Substanz des Gefährts als auch dem Bewußtseinszustand des Mysten zukommen, berücksichtigt werden sollen.

Grundlegend ist die Feststellung, daß der gerade beschriebene Zustand der Interaktion zwischen Gott und Mensch ein Ideal- oder Endzustand ist. Normalerweise ist das Gefährt stofflich eingetrübt und muß, bevor es als wahrhaft transparentes Rezeptionsmedium die Licht-Kraft aufnehmen kann und darf, gereinigt werden. Zusätzlich zu den im vorausgehenden Text angeführten Stellen, die die Natur dieser Eintrübung und ihrer Konsequenzen zu verstehen halfen, werde ich noch zwei Texte aus dem Werk *De insomniis* von Synesios von Kyrene heranziehen, die an die obigen Überlegungen anknüpfen. Dadurch läßt sich die Vorstellung des Abstiegs mit denen der Eintrübung und der moralischen Depravation, der rituell zu begegnen ist, verknüpfen und konkretisieren. Außerdem lassen sich dort Hinweise finden, wie der Aufstieg des Seelengefährts zu verstehen ist, durch die sich die bisher angestellten Interpretationen stützen lassen und die letztendlich die Parallelisierung vom Zustand des Seelengefährts mit dem Bewußtseinszustand des Mysten ermöglichen.

Synesios verbindet die Darstellung des Falls der Seele direkt mit der Eintrübung ihres Gefährts:

> καταπεσοῦσα δέ, ἀχλυοῦται καὶ ἀοριστεῖ καὶ ψεύδεται· τὸ γὰρ ὁμιχλῶδες τοῦ πνεύματος οὐ χωρεῖ τὴν τῶν ὄντων ἐνέργειαν.
>
> Wenn [die Seele] hingegen hinabgefallen ist, verdunkelt sie sich, verliert ihre Bestimmtheit und spricht die Unwahrheit, denn das Nebelartige ihres Pneumas [also ihres Gefährts] nimmt die Wirkung der Seienden nicht auf. (Syn., *De insomniis* 10, 576; ed. Garzya; = PG 66, 1298 D–1300 A).

Da Synesios die aufsteigende Seele als rein, durchsichtig und unbefleckt bezeichnet (καθαρὰ [...] διαφανὴς καὶ ἀκήρατος; Garzya 10, 576 = PG 66, 1297 D), kann gefolgert werden, daß ihr Abstieg mit einem Eintrüben einhergeht, dessen Resultat Synesios in der zitierten Stelle beschreibt. Der Gegensatz zwischen der ab- und der aufsteigenden Seele impliziert dabei den Gegensatz des reinen Aithers bzw. des Aithers als reinster Form der Luft und

dem Aer als unruhigem Nebel,[546] den Synesios durch die Kontrastierung der Adjektive διαφανής und ὁμιχλῶδες andeutet. Da der Aither in der Kosmologie über dem Aer liegt,[547] bedeutet die Bewegung des Abstiegs zugleich eine Entwicklung vom Aither zum Aer und damit von der Klarheit zur Trübung. Außerdem weist der Aither selbst noch keinerlei Beimischungen auf, während Aer fast als Synonym von Krasis gebraucht wird.[548] Wenn das aus Aither bestehende Seelengefährt absteigt und zusehends Eigenschaften des Aer annimmt und sich trübt, kann dies also auch bei Synesios erklärt werden als zunehmende Beimischung der vier Elemente.[549] Der von Synesios beschriebene Kontrast zwischen διαφανής und ὁμιχλῶδες weist also darauf hin, daß er bezüglich des Seelengefährts von denselben Vorstellungen ausgeht, die bereits für Iamblich von mir angenommen wurden (s. o. Abschnitt III.5.2.1). Diesen demnach wahrscheinlich von Iamblich übernommenen Vorstellungskomplex verbindet Synesios mit Platons bekannter Analogie von Wahrheit und Licht aus der *Politeia,*[550] wenn er die durchsichtige Seele als „Schatzhaus der Wahrheit" charakterisiert, die gefallene Seele aber dank des getrübten Seelengefährts als lügend, also gerade nicht als „Schatzhaus der Wahrheit". Lichtmetaphysisch bedeutet dies, daß das vollständig und rein aitherische und damit perfekt durchsichtige Seelengefährt ideal geeignet ist, das lichthaft verstandene Wirken – die Wahrheit – aufzunehmen und dadurch selbst zu Licht und damit wahrhaftig zu werden. Eine Eintrübung hingegen vermindert diese Aufnahmefähigkeit und führt damit zu Irrtum und Unwahrheit. Daß dieser Verlust an Wahrhaftigkeit und die verminderte Teilhabe an der Wahrheit nicht allgemein der Seele und der Depravation ihres Wesens zuzuschreiben ist,[551] sondern Veränderungen in oder an ihrem Gefährt, zeigt Synesios deutlich durch das τὸ *γὰρ*. Den Grund für den Verlust ihrer noetischen Qualitäten

---

[546] Den Unterschied zwischen Aither und Aer stellt u. a. Kingsley, APMM 24–35, bes. 35 heraus.

[547] Zur Position des Aithers im Kosmos vgl. z. B. Kingsley, APMM 31 Anm. 31 und 23 Anm. 33.

[548] Dazu siehe Kingsley, APMM 30–31 und 31 Anm. 30.

[549] Kingsley, APMM 22–23 und 23 Anm. 31 weist darauf hin, daß die Winde aufgrund der wechselseitigen Wirkung, die die vier Elemente aufeinander ausüben, entstehen. Auf das Seelengefährt übertragen könnte diese naturphilosophische Annahme von den Neuplatonikern nach Iamblich so gedeutet worden sein, daß die Zunahme stofflicher Beimischungen eine Zunahme ungeregelter Bewegung oder Unruhe überhaupt nach sich zieht.

[550] Sprachlich weist Synesios mit ἀληθείας [...] ταμιεῖον (10, 576) zurück auf Platon, R. 508 b6, wo Platon den Gesichtssinn als δύναμιν [...] ταμιευομένην bezeichnet. Kurz danach nimmt Platon die Analogisierung von Licht und Wahrheit vor; s. o. Abschnitt I.1.

[551] Im platonischen Sonnengleichnis war die Seele selbst noch aufgrund ihrer Blickrichtung für die Qualität ihres Sehvermögens verantwortlich.

sieht Synesios augenscheinlich im Unvermögen des eingetrübten Seelengefährts, die Wirkung der intelligiblen Dynamis (τὴν τῶν ὄντων ἐνέργειαν) aufzunehmen. Daraus läßt sich folgern, daß bei Synesios wie bei der Darstellung der Photagogie Iamblichs die Rezeption und das Erfahren einer göttlich-intelligiblen Einwirkung mittels der Transparenz des Aithers des Seelengefährts erfolgt. Daher muß das Seelengefährt gereinigt werden, bevor es von der Gottheit eine Eingebung erfahren und wieder zum „Schatzhaus der Wahrheit" werden kann. Der folgende Text weist auf diese Notwendigkeit hin und bietet Ansatzpunkte, von denen aus näher bestimmt werden kann, worin diese Reinigung bestehen könnte und wie sich Synesios – und vielleicht vor ihm Iamblich[552] – die erzielten Wirkungen vorstellt.

> καὶ ὅστις οὖν τὸ φανταστικὸν πνεῦμα νοσεῖ, μὴ ἀπαιτείτω σαφῆ μηδὲ εἰλικρινῆ τὰ θεάματα· ἥτις δὲ αὐτοῦ νόσος, καὶ οἷς λημᾷ καὶ παχύνεται, καὶ οἷς καθαίρεται καὶ ἀπειλικρινεῖται καὶ εἰς τὴν φύσιν ἐπάνεισι, τῆς ἀπορρήτου φιλοσοφίας πυνθάνου, ὑφ' ἧς καὶ καθαιρόμενον διὰ τελετῶν, ἔνθεον γίνεται. αἵ τε εἰσκρίσεις πρὶν τὸν θεὸν ἐπεισαγαγεῖν τὸ φανταστικόν, ἐκθέουσι.
>
> Und wer auch immer bezüglich seines die Vorstellungen vermittelnden Pneumas krankt, der verlange keine deutlichen und klaren Schauungen. Welche aber [seine] Krankheit ist und wodurch es trübe schaut und trübe wird und wodurch es gereinigt und wieder klar gemacht wird[553] und zu [seiner] Natur zurückkehrt, erfahre von der Philosophie, die man nicht aussprechen darf und durch die [das die Vorstellungen vermittelnde Pneuma] mittels Initiationsriten rein geworden von Gott erfüllt (ἔνθεον) wird! Die [früher eingedrungenen] Beimischungen verlassen [das Pneuma], bevor der Gott [ihm] das zur Aufnahme von Vorstellungen Befähigte (τὸ φανταστικόν) wieder eingibt. (*De insomniis* 6, 566; ed. Garzya; = PG 66, 1292 A–B)

Mit den Begriffen λημᾷ (eintrüben von Augen) und παχύνεται (stumpf oder grob werden; dicker werden) zeigt Synesios auch hier, daß er sich die Trübung des Seelengefährts durch die Beimischung von Elementen erklärt. Es hat seinen aitherischen Charakter und damit seine Transparenz verloren und neblige Trübheit angenommen, genau so, wie sich die Linse eines Auges eintrüben kann. Daraus resultiert seine Krankheit. Mit dieser Begrifflichkeit und der in ihr zum Ausdruck kommenden Vorstellung bleibt Synesios im Rahmen der metaphysischen und kosmologischen Aitherlehre. Mit ἀπορρήτου φιλοσοφίας, διὰ τελετῶν und ἔνθεον aber macht er deutlich, daß die Reinigung des Seelengefährts durch ein Mysterienritual erfolgt: Die „geheime, esoteri-

---

[552] Vgl. Iamblichs Auflistung der positiven Effekte des theurgischen Gebets in Myst. V, 26, 239, 9–12 und Schibli, Hierocles 102. Primär sieht Schibli einen positiven Effekt in der Erlangung der Unsterblichkeit durch Reinigung des Seelengefährts von allen Verunreinigungen, die ihm durch das oder vom Werden zustießen.

[553] ἀπειλικρινέω ist eine Wortschöpfung des Synesios.

sche Philosophie" ist die Philosophie, die sich mit den Mysterien beschäftigt, also die aus den Chaldäischen Orakeln[554] und auch aus *De Mysteriis* von Iamblich. τελετή bezeichnet die Initiationsrituale[555] und ἔνθεον den aus diesen Ritualen hervorgehenden Endzustand der Erfüllung mit der Gottheit. Damit spiegelt sich im Text des Synesios das bekannte Ineinander von metaphysischen und religiösen Vorstellungen wider, das offensichtlich in der Theorie des aitherischen Seelengefährts dargestellt wird. Es findet seinen Ausdruck darin, daß religiöse Rituale am eingetrübten Seelengefährt eine reinigende Wirkung besitzen sollen. Wie zu Beginn dieses Abschnitts für Iamblich direkt beobachtet werden konnte, ist eben der Aither des Ochema das Material, an dem sich theurgisches Wirken reinigend vollzieht. Dieser Verbindung von Ritual und Reinigung des Gefährts soll nun nachgegangen werden.

Ein wenig später im auf den zitierten Abschnitt folgenden Text charakterisiert Synesios die Ergebnisse der am Gefährt vollzogenen Veränderungen als λεπτύνεται καὶ ἀπαιθεροῦται, es verringert also seine Dichte und wird wieder zu Aither.[556] Besonders die Formulierung λεπτύνεται ermöglicht in diesem Zusammenhang die Rückbindung an die „Lehre" der Chaldäischen Orakel und an deren „Exegeten" Iamblich (s. o. Abschnitt III.4.2.1 zu OC Frg. 123 u. Iulian, *Hymnus an die Mutter der Götter* 172 a–c). Zunächst liegt es nahe, mit der Wendung „die Dichte verringern" eine Aufwärtsbewegung zu assoziieren, die zugleich eine Trennungsbewegung von der Art ist, wie sie bereits Empedokles für den Aither in der Trennung von den übrigen Elementen angenommen hat.[557] Resultat dieses Trennungsvorgangs ist die (Re-) Konstitution des Aithers in seiner reinen Form, und damit das, was Synesios mit ἀπαιθεροῦται beschreibt und was ein Resultat der Initiationsrituale sein soll. Dieses Resultat kann also bisher bestimmt werden als Ermöglichung der Aufwärtsbewegung des Aithers, die eine Trennung vom Rest des Stofflichen und Materiellen impliziert. Es hat den Anschein, daß diese Vorstellung, wenn sie nicht bereits in den Lehren der Chaldäischen Orakel direkt vorhanden war, sie doch aus ihnen von späteren Philosophen wie Iamblich abgeleitet werden konn-

---

[554] Diese Deutung legt z. B. Iulian, *Hymnos an die Göttermutter* 172 d4–173 a2 nahe.

[555] Vgl. hierzu Hierokles, In CA 118, 3–4.

[556] Synesios bestimmt dabei die gegensätzliche Entwicklung als παχύνεται und γεοῦται, was ebenfalls dafür spricht, daß er den Abstieg des Gefährts nach Iamblich versteht. Beide Begriffe sind sehr selten, ihr „Gegenteil" ἀπαιθεροῦται scheint sogar eine Wortschöpfung des Synesios zu sein, die hier zum ersten Mal Anwendung findet. Das spricht für Iamblich als Vorlage, da dessen Ochema-Theorie neu war und möglicherweise daher zu begrifflicher Kreativität zwang. Dabei weist besonders γεοῦται auf den ursprünglich peripatetischen Gehalt dieser Theorie hin.

[557] Siehe Kingsley, APMM 19 und 22–23.

te.[558] In seiner Interpretation von Fragment 119 der Orakel (das eigentliche Fragment besteht nur aus zwei Worten: θεοσυνδέτου ἀλκῆς) nimmt Hierokles nämlich an, daß es zur Reinigung des strahlhaften Körpers des Abwerfens der stofflichen Verunreinigungen bedürfe, der Teilnahme an heiligen Reinigungsritualen und eben der im Fragment zitierten Stärke, die uns an Gott bindet.[559] Da der Begriff „Stärke" (ἀλκή) die Dynamis einer Gottheit bezeichnen kann[560], dürfte damit die lichthafte Kraft der Gottheit gemeint sein, die an sich bereits in der Lage ist, das Dunkel der Materie zurückzudrängen.[561] Diese anagogische Wirkung des Lichtes, das auf den eingetrübten Aither des Seelengefährts strahlt, wird noch deutlicher, wenn man sich daran erinnert, wie Iulian in seinem *Hymnos an die Mutter der Götter* die Wirkung des Sonnenlichtes beschreibt: διακρίνων οἶμαι πρὸς ἄκραν λεπτότητα τὰ σώματα, καὶ τὰ φύσει φερόμενα κάτω κουφίζει (172 b2–4). Das bedeutet, daß das im Ritual vermittelte Licht, das zugleich die Dynamis der Götter ist, die Dichte des Aithers des Ochemas verringert, d. h. die Aithersubstanz von stofflichen Beimengungen befreit und sie, nachdem sie zum gröberen Nebel verkommen war, in ihrer ursprünglichen Feinheit und Transparenz rekonstituiert. Erst dann ist das Gefährt der Seele wieder in der Lage, sich nach oben zu bewegen und dem ihm natürlichen Ort zuzustreben. In Verbindung mit den Texten des Synesios zeigt sich, daß das göttliche Licht und die reinigenden Rituale dieselbe Funktion zu haben scheinen, da sie beide die ursprüngliche Natur des Aithers, aus dem das Gefährt besteht, wiederherstellen.[562] Nur scheinen die Rituale diesen Zweck dadurch zu erreichen, daß sie die überlagernden Affekte, die metaphorisch als Eintrübungen bezeichnet werden, beseitigen helfen, während das Licht in der neuplatonischen Philosophie seine Wirkung streng kosmologisch oder stofflich am Aither entfaltet und ihn, wie die Begriffe κουφίζεται,[563] ἀπαιθεροῦται, λεπτύνεται, ὑλικῶν μολυσμῶν und γεοῦται u. ä. nahelegen, von wirklich angenommenen stofflich-erdigen Verunreinigungen

---

[558] Die hier noch einmal interpretierten Fragmente der Chaldäischen Orakel (119, 122, 123 u. 125) habe ich oben in Abschnitt III.4.2.1 einer ersten Analyse unterzogen, auf der ich nun aufbaue und die ich hinsichtlich der Ochema-Theorie zu präzisieren versuche.

[559] Das Adjektiv θεοσύνδετος ist ein *hapax legomenon!*

[560] S. o. Abschnitt III.3.1 die entspr. Anm. zu OC Frg. 49.

[561] Wie Iamblich z. B. in Myst. III, 14, 133–134 darlegt. Vgl. Schibli, Hierocles 114–115.

[562] Die Verbindung von Reinigung des Gefährts, ritueller Reinigung und anschließendem Aufstieg des Gefährts findet sich auch bei Hierokles, In CA 111, 16–24 und 113, 3–13. Dort steigt das Gefährt im Endeffekt nach der Reinigung auf zum „aitherischen Ort, wo seinen festen Platz zu haben für ihn erste Glückseligkeit war" (Übs. Köhler). Auch diese Ansicht kann gut erklärt werden, wenn man sie auf die naturphilosophischen und kosmologischen Ansichten bezieht, die Empedokles und Aristoteles über den Aither anstellen.

[563] Zu κουφίζεται vgl. auch Plot. VI, 9, 11, 46–51 und bereits Platon, Phdr. 248 c ff.

befreit.[564] Diese doppelte Form der Reinigung anzunehmen hat seine Ursache in der in Abschnitt III.5.1 anhand von R. 580 d10–e3 u. 611 e–612 a beobachteten Vorstellung, nach der die stofflichen Verunreinigungen des Aithers immer zugleich auch als moralische Depravation gedacht werden.[565] Umgekehrt bilden Seelenaspekt und Gefährtaspekt eine kraftartige Ganzheit, und daher sind Veränderungen des einen Aspekts immer auch Veränderungen des anderen Aspekts. Auf diese Weise erklärt und legitimiert die Ochema-Theorie die kathartischen, auf die Befreiung von störenden Affekten abzielenden Aspekte des Rituals.[566] Zugleich ist aus dieser Perspektive zu verstehen, warum Licht als *anagogische* Kraft wirkt. Indem es, wie aus Iulian erkenntlich wird, Feinheit bewirkt und Dichte verringert, reinigt es den Aither des Gefährts von stofflichen Beimischungen und stellt seinen ursprünglichen feinststofflichen Charakter wieder her. Dieser kann dann seiner natürlichen Aufwärtsbewegung folgen, bis er seinen natürlichen Ort erreicht und sich im Kreis bewegt. So besitzt das Licht im Rahmen der Theorie des Seelengefährts ebenfalls anagogische Wirkung.[567]

Vor diesem Hintergrund möchte ich die Fragmente 122 und 123 der Chaldäischen Orakel einer erneuten Interpretation unterziehen. Der Kommentar des Proklos zu Frg. 122 zeigt, daß die Erfüllung der Seele mit reinem Feuer eine Bewegung nach sich zieht, die wegführt von der Unordnung des Stofflichen. Diese Trennung von der Materie wird nach Frg. 123 dadurch erzielt, daß die Ordnung der Engel einen Aspekt der Seele (im Fragment fehlt leider die direkte Nennung des Objekts zu κουφίζουσα) durch warmen Hauch (πνεύματι θερμῷ) leichter macht oder in seiner Dichte verringert (κουφίζουσα). Meiner Ansicht nach können beide Fragmente aufgrund dieser Begrifflichkeit als Aussagen über das ψυχῆς λεπτὸν ὄχημα (Frg. 120) verstanden werden. Durch die reinigende Wirkung des göttlichen Lichtes bzw. Feuers wird die Beimischung des Stofflichen beseitigt, womit zugleich die ungeregelte Bewegung des Gefährts (die ὑλικὴ ἀταξία in Frg. 122) unterbleibt und sein Aufstieg (nach der Theorie des Empedokles fast zwangsläufig) beginnt.[568]

---

[564] Siehe dazu Iamb., *De anima* (ed. Dillon / Finamore) 70, 1–5.

[565] Dazu Lewy, Oracles 278 Anm. 81: Erde wird als *massa perditionis* vorgestellt!

[566] Vgl. Hierokles, In CA 114, 17–115, 12: Reinheit der Seele und Transparenz des Gefährts müssen einander für den Aufstieg der Seele entsprechen.

[567] Im religiösen Gesamtkontext des Aufstiegs der Seele verliert das Licht dadurch natürlich nicht seine soteriologische Bedeutung, vielmehr wird diese durch ein derartiges Erklärungsmodell der Wirkung von Licht zusätzlich abgesichert.

[568] Siehe Kingsley, APMM 22–23. Möglicherweise liegt in der Annahme von Frg. 122, daß das Feuer den Aufstieg bewirkt, eine Reminiszenz an Empedokles vor, denn bei ihm tragen

Neben dem Hinweis auf eine rituell verwendete Atemtechnik sind diese Fragmente vielleicht außerdem Ausdruck einer Ochema-Theorie, die uns allerdings erst durch Iamblich greifbar wird, wobei man natürlich diese Theorie wiederum als Explikation der rituellen Praxis und der in ihr erzielten Effekte verstehen kann. Diese verschiedenen Bedeutungs- oder Verweisungsebenen von Theorien und Texten schließen sich ja keineswegs gegenseitig aus!

Die Eigenschaft des Aithers, sich von den übrigen Elementen zu trennen, kann zwei weiteren Fragmenten einen neuen, zusätzlichen Sinn verleihen. In Fragment 85 seines *Timaios*-Kommentars spricht Iamblich davon, daß die ὀχήματα der Seele ausgesät würden: τὴν τῶν ὀχημάτων σποράν.[569] Diese Seelengefährte sind zugleich, wenn sie ihre ursprüngliche Aithernatur aufgrund einer rituellen oder durch das göttliche Licht erfolgten Reinigung wiedererlangt haben, gemäß der alten Doktrin des Empedokles leicht vom Rest des Stofflichen zu lösen. Ich vermute daher, daß die εὔλυτα φέγγη, von denen Michael Italicus in der Einleitung zu Frg. 125 der Orakel sagt,[570] daß der Doppelt-Jenseitige sie ausgesät (κατασπείρω) habe, auf einer Bedeutungsebene schon bei den Verfassern der Orakel selbst die aitherischen Seelengefährte meinten, oder zumindest, daß die späteren neuplatonischen Interpreten dies Orakel so verstanden. Zudem spricht Synesios in seiner Einführung zu Frg. 118 davon, daß es mehrere Möglichkeiten gebe, den „Samen" (σπέρμα) von innen zum Wachsen zu bringen. Eine bestehe darin, das φάους γνώρισμα (Symbol oder Erkennungszeichen des Lichtes) zu erfassen. Wie gezeigt kann das Seelengefährt durchaus als Same verstanden werden, da es vom Demiurgen bzw. einem Aspekt der Weltseele ausgesät wird. Außerdem ist es aufgrund seiner aitherischen Natur und seiner traditionellen Funktion als ὑποδοχή hervorragend dazu geeignet, das Erkennungszeichen des Lichtes, unter dem man mit Iamblich auch das den Göttern vorauseilende Licht der Photagogie (προδραμόν τι [...] φῶς; Myst. III, 14, 133, 1) verstehen kann, aufzunehmen.[571] So

---

Wind und Feuer den Aither empor. Diese Empedoklesreminiszenz wird dann mit der allgemeinen Vorstellung des Feuers als eines kathartischen Elementes verschmolzen.

[569] Die folgenden Überlegungen sind unabhängig davon, welchen kosmologischen oder metaphysischen Vorgang diese Formulierung genau bezeichnet. Wichtig ist hier nur, daß die Seelengefährte ausgesät werden. Nach Finamore, Vehicle 72–73 meint Iamblich mit dem Aussäen des Seelengefährts dessen Anfügung an das Gefährt eines himmlischen Gottes, wodurch letztendlich die astrologischen Einflüsse auf den Menschen erklärt werden sollen; dazu siehe Finamore, Vehicle 68 und 77–78.

[570] Siehe des Places, Oracles 216.

[571] Majercik, Oracles 186 zu Frg. 118 interpretiert den Samen als das göttliche Element in der Seele, das die letztendliche Vereinigung der Seele mit der Gottheit herbeiführe. Von dieser Funktion ist allerdings im Orakeltext genaugenommen nicht die Rede. Das Fragment selbst betont zunächst die *empfangende* Funktion des Samens, zum einen durch λαβέσθαι und zum

kann vor dem Hintergrund der Lehre des aitherischen Seelengefährts, die Iamblich als erster explizit anführt, neues Licht auf diese Fragmente geworfen werden, die ergänzend zu den Beobachtungen des vorigen Abschnitts hinzutreten, indem sie einen Hinweis geben, wie die Verfasser der Chaldäischen Orakel selbst vielleicht ihre religiösen Praktiken beschrieben haben könnten.

Die sowohl stoffliche als auch moralische Eintrübung des Seelengefährts erklärt außerdem die Notwendigkeit einer Reinigung durch Ritual oder / und göttliches Licht. Da der Effekt dieser Reinigungen in der Wiederherstellung der ursprünglichen Transparenz des Aithers besteht, die zugleich ein Verringern seiner Dichte bedeutet, läßt sich durch diese Wirkung auf den Aither der Ochema-Theorie auch die anagogische Wirkung von Ritual und Licht erklären, von der in den Chaldäischen Orakeln und in den mit ihnen zusammenhängenden Texten so häufig berichtet wird. Dies kann ebenfalls als ein Indiz dafür gelten, daß sich die erneut interpretierten Fragmente auf das Seelengefährt beziehen. Aufgrund der spärlichen Informationen, die aus den uns erhaltenen Fragmenten der Orakel zur Ochema-Theorie zu gewinnen sind,[572] kann jedoch nicht entschieden werden, ob Iamblich mit seiner Theorie chaldäisches Gedankengut übernahm und lediglich ausbaute, oder ob er aus Anregungen eine eigene, neue Theorie aufstellte.

Der durch meine Interpretationen nahegelegte Bezug der Ochema-Theorie Iamblichs zu eben diesen Fragmenten, die die rituelle Praxis der Inkubation und den mit ihr verbundenen Bewußtseinszustand spiegeln, stützt die Vermutung, daß Iamblich seine Ochema-Theorie benutzt haben könnte, um eben diesen Bewußtseinszustand zu erklären. Nach meinen Ausführungen zu den Wirkungen des göttlichen Lichtes dient ihm offenbar besonders der Zustand des geläuterten Seelengefährts diesem Zweck. In Myst. II, 7, 84, 10–13 stellt ihn Iamblich folgendermaßen dar:

> τῆς δ' ἀποκεκαθαρμένης πύριος ὁ τύπος βλέπεται καὶ ἄχραντον καὶ ἀμιγὲς τὸ πῦρ, τό τε ἐγκραδιαῖον αὐτῆς φῶς καὶ τὸ εἶδος καθαρὸν καὶ ἑδραῖον ὁρᾶται.
>
> Die [geläuterte] Seele wieder wird in feuriger Gestalt sichtbar und zwar als lauteres und unvermengtes Feuer; man erblickt dann ihr inneres / wesentliches (ἐγκαρδιαῖον) Licht und [ihre] Gestalt als rein und ruhig. (Übs. Hopfner, leicht geändert)

---

anderen durch ἐνεκάρπισεν, das der Gott ja an den Schlafenden und dem Samen vollzieht, das diese also ebenfalls hinnehmen oder aufnehmen. Der Begriff „Same" muß also nicht notwendigerweise den göttlichen und aktiven „Seelenfunken" meinen.

[572] Vgl. Majercik, Oracles 32: "As for Chaldaean doctrine concerning the salvation of the ὄχημα – πνεῦμα, we are *again* on tentative ground." (Hervorhebung von mir).

Dieser Zustand entspricht im wesentlichen der γαλήνη τῶν παθῶν, die Synesios in *De insomniis* 16, 594 (s. o.) anmahnt. Besonders die Adjektive ἄχραντον, ἀμιγές, καθαρόν und ἑδραῖον bilden einen Gegensatz zur ungeregelten Unruhe und Eintrübung des Lichtes des gefallenen Seelengefährts, das in Abschnitt III.5.1 zu Myst. II, 4, 77, 10–78, 16 besprochen wurde. Da diese Art des Lichtes, in dem sich die Seele zeigt, abhängig ist von der Beschaffenheit des aitherischen Seelengefährts, aus dem dieses Seelenlicht unter Einwirkung des göttlichen Lichtes hervorgeht, folgt, daß die Reinigung Ruhe und Klarheit mit sich bringt. Das verwundert nicht, da sie die Faktoren beseitigt, die in Form von stofflichen Beimengungen Unruhe und Eintrübung verursachten, und sie so die ursprüngliche Transparenz wiederherstellt.[573] Bereits unter diesem Aspekt konvergieren die Beschreibung des Zustandes des Seelengefährts und des aus ihm hervorgebrachten Lichtes mit dem Zustand des φωλεύειν, das sich gleichfalls durch die völlige Abwesenheit aller störenden Affekte auszeichnete.[574] Das Erreichen dieses Zustands der Stille und Reinheit des Bewußtseins ist verbunden mit der Empfindung einer Kreisbewegung. Genau diese Bewegung ist dem gereinigten Seelengefährt zueigen: τὸ αἰθέριον σῶμα [...] ἀρρεπές ἐστιν ἢ κατὰ κύκλον περιφέρεται (Myst. V, 4, 202, 13–203, 1).[575] Die kreisförmige Bewegung des gereinigten Gefährts begründet sich naturphilosophisch und kosmologisch betrachtet in dessen stofflicher Grundlage, dem Aither; denn der Aither besitzt nach der Lehrmeinung des Aristoteles die kreisförmige Bewegung als natürliche Bewegung.[576] Iamblich kann damit die Erfahrung einer Kreisbewegung bei der Inkubation mit Hilfe der Theorie der Reinigung des getrübten Aithers gut erklären, denn die Reinigung stellt dessen ursprüngliche Beschaffenheit und damit dessen ursprüngliche Kreisbewegung wieder her, die durch die elementaren Beimischungen während des Abstiegs der Seele von Regellosigkeit überlagert worden war. Der Myste erfährt nach dieser erklärenden Theorie also eine Kreisbewegung, weil er, wenn er den Zustand der inkubatorischen Stille als

---

[573] Ich nehme daher an, daß die Riten, die diesen Zustand herbeiführen können, denen entsprechen, die im chaldäischen Initiationsritual den Zustand der Inkubation erreichen helfen sollen, denn auch er besteht in der Abwesenheit störender Einflüsse.

[574] Siehe Kingsley, Wisdom 79 und 82 und oben Abschnitt III.4.2.1 u. III.4.4.

[575] Das ἢ ist an dieser Stelle explikativ als Präzisierung des ἀρρεπές zu verstehen nach Nasemann, Theurgie 88, die Kühner–Gerth II, 2 § 538 a1 (S. 297) anführt. Shaw, Theurgy 91–92 hebt hervor, daß die Kreisbewegung Freiheit von gegensätzlichen Effekten bedeutet. Allerdings geht er nicht auf die Bedeutung der dieser Ansicht m. E. zugrunde liegenden Theorie des aitherischen Seelengefährts ein.

[576] Dazu siehe Moraux, Quinta essentia 1196–1197. Zudem ist dies die Bewegung der Götter, vgl. Finamore / Dillon, Iamblichus De anima 158.

Abwesenheit aller störenden Affekte erreicht, auch das Seelengefährt soweit gereinigt hat, daß es seine ihm wesentliche Kreisbewegung aufnehmen kann, die die Kreisbewegung des Aithers ist! Auf diese Weise bekommt Iamblichs Lehre vom Seelengefährt eine weitere, bisher fast unbeachtete Bedeutung, die die bisherige Forschungsmeinung dahingehend ergänzt, daß sie Iamblichs Intention, ein religiöses Phänomen zu erklären, miteinschließt.[577]

Zugleich kann Iamblich diese Bewegung aufgrund der kosmologischen Funktion, die der Aither als Element der Fixsternsphäre seit Aristoteles besitzt, nicht nur mit dessen Bewegung assoziieren, sondern auch mit dem Geräusch, das diese Sphäre mit ihrer Kreisbewegung hervorbringt und das zugleich vom Mysten im Zusammenhang mit dem Zustand der Inkubation empfunden wird: dem ῥοῖζος (s. o. Abschnitt III.4.2.2 zu OC Frg. 206).[578] Auch die Empfindung des Schwirrens, von der die Veränderung des Bewußtseinszustandes des Mysten markiert wird, kann Iamblich daher als Konsequenz der Reinigung des aitherischen Seelengefährts erklären.[579] Genau dieses Schwirren ordnet Iamblich dem inkubatorischen Zustand der Photagogie in Myst. III, 2, 103, 14–104, 8 zu.

In Myst. III, 2, 103–104 beschreibt Iamblich verschiedene Formen gottgesandter Träume. Ich werde im folgenden zeigen, daß dieser Abschnitt sowohl auf die Praxis der Inkubation bezogen werden kann, als auch, daß er ebenfalls herangezogen werden darf, um das Ritual der Photagogie und den damit verbundenen Bewußtseinszustand näher zu untersuchen. Denn so läßt sich aufgrund eben dieser Überschneidung nachweisen, daß Iamblich mit seiner Ochema-Theorie das Ritual der theurgischen Inkubation erklären wollte.

---

[577] Shaw bildet hier eine Ausnahme. Er referiert in Theurgy 52 Anm. 12 zusammenfassend die bisherige Forschung zum Seelengefährt. Diese Forschung untersucht weitestgehend dessen Funktion im Seinskontinuum und seine Funktion in der ontologischen Hierarchie als Vermittler zwischen Seele und Körper.

[578] Zur Bedeutung des ῥοῖζος in den Chaldäischen Orakeln und bei Iamblich siehe z. B. Shaw, Theurgy 91–92, der jedoch den genaueren Zusammenhang mit dem Aither des Gefährts nicht untersucht, aber auf die spirituelle Bedeutung von Kreisbewegung und Schwirren ausdrücklich hinweist.

[579] Auf diese Weise ließe sich auch der Einsatz des Schwingkreisels, des sogenannten Rades der Hekate, rechtfertigen. Abgesehen davon, daß sein Einsatz möglicherweise förderlich wirkt, wenn es darum geht, einen veränderten Bewußtseinszustand zu erreichen, könnte er nach Ansicht der Theurgen auch deshalb die Anagogie fördern, weil er symbolische Kraft besitzt. Wie das Wasser, durch das Licht geleitet wird, den Vorgang der Inspiration symbolisiert (Myst. III, 14, 134, 2–4, s. o.), so symbolisiert auch das Rad der Hekate den erstrebten Endzustand, in den das Seelengefährt gebracht werden soll und fördert damit das Ritual, indem es das Gefährt „in die richtigen Schwingungen" versetzt.

Daß dieser Passus vor dem Hintergrund einer Inkubationspraxis zu verstehen ist, zeigt III, 2, 104, 16–105, 2, wo Iamblich eine Art des Zustandes, in dem sich Menschen befinden, wenn sie göttliche Eingebungen erfahren, folgendermaßen charakterisiert:

> [...] ἡ μεταξὺ τοῦ ὕπνου τε καὶ τῆς ἐγρηγόρσεως κατάστασις [...] πάντα θεῖά ἐστι καὶ πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ἐπιτήδεια.
>
> [...] der Zustand zwischen Wachen und Schlafen [damit nimmt Iamblich Bezug auf 103, 13] [...] alles das ist göttlich und für die Aufnahme der Götter geeignet. (105, 1–2; Übs. Hopfner)

Nach Kingsley beschreiben die antiken Quellen – er zählt neben Iamblich auch Plutarch, *Moralia* 590 b auf –[580] den mit der Inkubation verbundenen veränderten Bewußtseinszustand eben auf diese Weise: „a state [...] that's neither sleep nor waking". Zur Photagogie besitzt diese Textstelle deshalb eine besondere Verbindung, weil es sich auch in diesem Fall um ein Einwirken der Gottheit auf den Menschen handelt, das den Ergriffenen nicht seines Bewußtseins beraubt, wie Iamblich in 104, 6–9 betont:

> αἱ δ' ἄλλαι αἰσθήσεις διεγηγερμέναι τυγχάνουσι, καὶ συναισθάνονται πῶς εἰς τὸ φῶς οἱ θεοὶ ἐκφαίνονται, ὅσα τε λέγουσιν ἀκούουσι καὶ ὅσα δρῶσιν ἴσασι παρακολουθοῦσαι.
>
> Die übrigen Sinne aber sind dabei wach und nehmen zusammen wahr, wie die Götter in dieses Licht hinein sichtbar werden, hören alles, was sie sagen, und wissen, was sie tun, indem sie es vollkommen [und bewußt] erfassen[581]. (Übs. Hopfner)

Die Beschreibung legt es nahe, diese Form der Mantik als die Form der Photagogie zu verstehen, die Iamblich in III, 14 ἔλλαμψις nennt und die er von der παρουσία unterscheidet, die sich durch vollständigen Verlust von Bewußtsein und Wahrnehmung auszeichnet. Die ausführliche Beschreibung dieses Zustandes, der so nach Iamblichs eigenen Kriterien als Photagogie und Inkubation bestimmt werden konnte, erfolgt unmittelbar zuvor in 103, 14–104, 8:

> Καὶ ποτὲ μὲν ἀναφὲς καὶ ἀσώματον πνεῦμα περιέχει κύκλῳ τοὺς κατακειμένους, ὡς ὅρασιν μὲν αὐτοῦ μὴ παρεῖναι, τὴν δ' ἄλλην συναίσθησιν καὶ παρακολούθησιν ὑπάρχειν, ῥοιζομένου τε ἐν τῷ εἰσιέναι καὶ περικεχυμένου πανταχόθεν ἄνευ τινὸς ἐπαφῆς, θαυμαστά τε ἔργα ἀπεργαζομένου πρὸς ἀπαλλαγὴν παθῶν ψυχῆς τε καὶ σώματος. Ἄλλοτε δὲ φωτὸς ἐπιλάμψαντος λαμπροῦ καὶ ἡρεμαίου κατέχεται μὲν ἡ τῶν ὀφθαλμῶν ὄψις καὶ συμ-

---

[580] Kingsley, Wisdom 110–111 und 245 die Anm. zu „Neither sleep nor waking". Zu ergänzen ist Iulian Apostata, Gegen den Epikureer Herakleios, 79 f. (ed. Budé) [231].

[581] παρακολουθοῦσαι in 104, 9 nimmt Iamblich in seiner Beschreibung des Bewußtseinsstatus in 133, 4 mit παρακολουθεῖ wieder auf.

μύει τε [...]· αἱ δ' ἄλλαι αἰσθήσεις διεγηγερμέναι τυγχάνουσι, καὶ συναισθάνονται πῶς εἰς τὸ φῶς οἱ θεοὶ ἐκφαίνονται.

Und zuweilen umfängt die Daliegenden kreishaft (κύκλῳ) ein unberührbares und unkörperliches Pneuma, so daß es kein klares Sehen auf es hin gibt, sondern [vielmehr] eine [vom Sehen] verschiedene Samtwahrnehmung und ein Bewußtsein [von ihm] da ist, weil es, wenn es auftritt, ein Schwirren hervorruft (ῥοιζομένου) und sich von allen Seiten ringsum [um den Daliegenden] ergießt ohne eine Berührung, [wohl aber] wunderbare Wirkungen entfaltet mit der Folge der Befreiung der Seele und des Körpers von Affekten. Zu einer anderen Zeit aber wird der Blick der Augen ergriffen und verschließt sich, nachdem [nämlich] ein strahlendes und ruhiges Licht wiedererstrahlt (ἐπιλάμψαντος) ist. [...] Die übrigen Sinne aber sind währenddessen wach und nehmen zusammen wahr, wie sich die Götter in das Licht hinein offenbaren.[582]

Es ist deutlich zu erkennen, daß Iamblich auf den Zustand oder die Befindlichkeit der inkubatorischen Stille Bezug nimmt,[583] die er mit der Terminologie seiner Ochema-Theorie verbindet. Die Veränderung des Bewußtseinszustandes markieren auch hier die Phänomene des Empfindens einer Kreisbewegung und eines Schwirrens. Beides schreibt Iamblich dem ἀναφὲς καὶ ἀσώματον πνεῦμα (103, 15) zu. Dies ist unschwer als Seelengefährt zu erkennen, da beim Seelengefährt Iamblichs Reinheit, Kreisbewegung und Schwirren zusammen auftreten und gleichbedeutend sind mit der Befreiung von störenden Affekten und Leiden. Diese metaphysisch-ethische Konvergenz seiner Ochema-Theorie bringt Iamblich passend durch das eine Gleichzeitigkeit andeutende Partizip Präsens ἀπεργαζομένου (104, 2–3) zum Ausdruck. Die Stelle zeigt damit, daß Iamblich seine Ochema-Theorie benutzt, um das Phänomen des Bewußtseinszustandes, der in der Inkubation auftritt, zu beschreiben und zu erklären, denn seine Theorie vermag sowohl für die Empfindungen von Kreisbewegung und Schwirren als auch für den heilenden Effekt der Inkubation eine Erklärung zu bieten, indem Iamblich einfach diese Erfahrungen als Zuständlichkeiten des aitherischen Seelengefährts deklariert, die den traditionellen Lehren entsprechend mit dessen Aither-Natur begründet werden können.

In diesen Zustand der Transparenz hinein kann sich die Epiphanie der Gottheit vollziehen, deren Beschreibung mit ἄλλοτε δὲ in 104, 4 ansetzt und bis Zeile 8 reicht und die demzufolge durch das „vorauseilende Licht"

---

[582] Zu Myst. 103, 14–104, 4 vgl. auch Shaw, Theurgy 89, der im folgenden diesen Abschnitt ebenfalls auf das Seelengefährt bezieht.

[583] κατακειμένους in 103, 16 und ἀπαλλαγὴν παθῶν in 104, 3 halte ich für die Signalwörter dieses Zustands, der sich durch stilles Daliegen und die abschließende Beseitigung von Leiden und Affekten auszeichnet.

(133, 1) der Gottheit erfolgt.[584] Mit dem Partizip ἐπιλάμψαντος nimmt Iamblich möglicherweise Bezug auf eine Szene im 17. Buch der *Ilias* Homers.[585] Dort erstrahlt die Sonne erneut über dem Schlachtfeld, nachdem sich eine Nebelbank verzogen hat. Die Vorstellung der einsetzenden Helle nach der Trübheit des Nebels ist hilfreich, diesen Abschnitt der Textstelle besser zu verstehen und in Beziehung zum Seelengefährt zu setzen. Das Licht, das vor der Erscheinung der Götter wieder aufscheint, wird von Iamblich als ruhig und klar (λαμπροῦ; 104, 4) beschrieben. Diese Attribute setzen es in eine deutliche Beziehung zu dem Licht, in dem die geläuterte Seele in Myst. II, 7, 84, 10–13 erscheint (s. o.). Wie dort scheint an dieser Stelle die Anwendung der mit dem Seelengefährt verknüpften Lichttheorie mit ihrer Unterscheidung in primäres Licht, aufnehmendes Medium und sekundäres Licht gerechtfertigt. Nachdem die Seele und das mit ihr wesentlich verbundene Gefährt ihre ursprüngliche Transparenz wiedererlangt haben, kann im Aither des Gefährts unter dem Einwirken der Götter, deren Dynamis als primäres Licht zu verstehen ist, das der Seele und ihrem Gefährt eigene, sekundäre Licht in seiner Reinheit aufstrahlen. Dabei übernimmt es von seiner *causa materialis,* dem Transparenten des Aithers, dessen Eigenschaft der Ruhe, die zugleich als Stille der Affekte aufzufassen ist. In dieser Form steht es im Kontrast zum Licht der gefallenen Seele, das Iamblich in II, 4, 78, 13–16 und in II, 7, 79, 5–6 (ἐν κινήσεσι πολλαῖς μεταβαλλόμενον) gegensätzlich, aber ebenfalls nach dem Zustand des Seelengefährts darstellt. In beiden Fällen lassen sich diese Beschreibungen auch so verstehen, daß Iamblich dem Licht Eigenschaften verschiedener veränderter Bewußtseinszustände zuschreibt, die er als Zustände des Seelengefährts erklärt. Da dieses ruhige und klare Licht aber immer noch das – nun allerdings vom Göttlichen durchwirkte und erfüllte – transparente Gefährt ist, das weiterhin seine Funktion als ὑποδοχή von Wahrnehmungen behält, von Synesios sogar als „Wahrnehmung der Wahrnehmungen" bezeichnet wird (*De insomniis* 5, 564; ed. Garzya), bedarf es keiner Mitwirkung der Augen, um die Epiphanie der Götter zu erfahren. Denn eine Einwirkung direkt auf oder in das Gefährt hinein bringt ebenfalls Wahrnehmungen in der Seele hervor und erklärt zugleich das von Iamblich beschriebene Phänomen der jetzt auftretenden συναίσθησις.

---

[584] Wie sich eine derartige Epiphanie gestalten kann, zeigt Frg. 146 der Chaldäischen Orakel. Auffällig ist auch hier die überwiegend lichtartige Natur der Epiphanien. Sie entspricht sowohl dem Wesen der Gottheit, ihrer ontologischen Position und Stellung sowie dem Medium, in dem sie sich realisiert. Zudem trägt sie Züge des Bewußtseinszustandes, in dem sie erfahren wird. S. o. Abschnitt III.4.2.2. Vgl. die Darstellung einer Götterepiphanie in Frg. 148.

[585] *Ilias* 17, 650.

Stützen läßt sich meine Interpretation abschließend durch den Textabschnitt III, 6, 113, 8–14.[586] Dort ist u. a. von einer unsagbaren Form des Lichtes der Götter die Rede, die von außen den Ergriffenen besteigt wie ein Gefährt (ἐπιβαίνει; 113, 9), ihn vollständig erfüllt und im Kreis (κύκλῳ; 113, 10) von allen Seiten in sich ergreift. Die Wirkung dieses Lichtes ist erkennbar nach dem Seelengefährt, das dieses Licht in sich aufnimmt, gestaltet: Mit κύκλῳ πανταχόθεν in III, 6, 113, 10–11 nimmt Iamblich die Formulierungen περιέχει κύκλῳ aus III, 2, 103, 15 und περικεχυμένου πανταχόθεν aus III, 2, 104, 1–2 auf, die er dort vom Seelengefährt macht. Das Wirken auf das Seelengefährt besteht in III, 6 weiterhin darin, die *spezifisch* menschlichen Formen der Wahrnehmung auszuschalten.[587] Wie in III, 2 läßt sich dies dadurch erklären, daß das Göttliche direkt auf das für die Vorstellungen zentrale Pneuma einwirkt, und so die anderen Wahrnehmungsorgane umgeht und übersteuert, wie schon in III, 2 das der Seele eigene Epiphanielicht das normale Sehvermögen überstrahlt und blind macht. Dagegen verweist Iamblich mit der Wendung ἔξωθεν ἐπιβαίνει in III, 6, 113, 9 darauf, daß er mit dieser Form von Licht nicht das zum Licht gewandelte transparente Seelengefährt selbst meint, sondern die Dynamis der Götter, und daß er deren Wirkung mitimpliziert.[588] Diese Dynamis versteht er bereits im Ausgangstext dieses Kapitels, in Myst. I, 9, 30–31, als Licht. Und wie es die Wirkung dieser Kraft im Großen ist, „zusammen das All in sich zu vollenden" (συμπεραίνει τὰ ὅλα ἐν αὑτῷ; I, 9, 31, 16), so findet sich diese Wirkung ebenso im Verhältnis zum Seelengefährt: ἐν ἑαυτῷ συνείληφεν; III, 6, 113, 11 und kann hier nach der bergenden und umfassenden Natur des Rezeptionsmediums verstanden werden. Zudem kann man vor diesem Hintergrund schließlich verstehen, warum Iamblich in Myst. X, 6, 292, 5–18 von der Wirkung der Theurgie auf die Seele behauptet, daß sie es ermögliche, die Seele den Wirkungen der göttlichen Kräfte einzugründen, wobei er die Wirkungen sowohl als geistige Wahrnehmungen als auch als Schaffungen präzisiert. Dies kann man jetzt so interpretieren, daß die theurgische Inkubation den Aither des Seelengefährts soweit reinigt, daß er das Wirken der göttlichen Licht-Kraft uneingeschränkt zu empfangen vermag. Daraus wiederum resultieren offenbarende Epiphanien –

---

[586] S. o. Abschnitt III.4.2.1 zu dieser Stelle. Die dort angestellten Beobachtungen werden jetzt aus der Perspektive der Ochema-Theorie ergänzt.

[587] οἰκείαν ἐνέργειαν in 113, 11–12 und ἐπιβολὴ οἰκεῖα in 113, 13.

[588] In Abschnitt III.4.2.1 zu Myst. III, 6, 113 wurde diese Sonderung der göttlichen Kraft auch dadurch erklärt, daß Iamblich hier möglicherweise auf das aristotelische Modell der Nousspaltung zurückgreift und das göttliche Licht mit Zügen des νοῦς ποιητικός oder θύραθεν versieht, der bereits bei Aristoteles mit dem Licht analogisiert wird (s. o. Abschnitt I.2 u. die entspr. Anm., bes. ὁ θύραθεν νοῦς).

die Epiphanie der Hekate z. B. offenbart dem Mysten ihren eigenen metaphysisch-kosmologischen Status als Dynamis-Desmos – und positive psychologische Effekte.

So fügen sich die im zweiten Abschnitt der Untersuchung zur Lichtmetaphysik Iamblichs erzielten Ergebnisse in das Gesamtbild seiner Metaphysik ein und erweisen erneut die fundamentale Bedeutung von Licht- und Kraftmetaphysik für das Weltbild Iamblichs. Bereits im ersten Abschnitt, in dem ich die Funktion des Lichtes als Dynamis in der Ebene des Intelligiblen erörterte, versuchte ich zu zeigen, daß Iamblich das Verhältnis des Höheren zum ontologisch Niedrigeren als das Wirken von Licht begreift, das eine ebenso strukturierende wie verbindende Wirkung besitzt. Diese Form des Wirkens bleibt bestimmend, wenn Iamblich das Verhältnis des Göttlichen als des Intelligiblen zum Stofflichen zu erläutern versucht. Als grundlegend erwies sich auch hier die Definition der Dynamis, die Platon in der *Politeia* festlegt und im Sonnengleichnis mit der Lichtmetaphysik verbindet. Demnach ist eine Dynamis (und damit auch das Licht) nach ihrer Wirkung und ihrem Funktions- oder Wirkbereich zu bestimmen. Bei Iamblich findet sich dieser Aspekt der Lichtmetaphysik im Geeignetheit-Konzept wieder und erfährt eine Konkretisierung in der Theorie des aitherischen Seelengefährts, dessen ursprünglich reine und transparente Substanz während des Abstiegs der Seele zunehmend getrübt und von Affekten überlagert wird. Zunächst scheint die Annahme der Aithernatur des Gefährts dem Geeignetheit-Konzept verpflichtet zu sein, denn der Aither – ob als fünftes Element oder als reinste Luft – ist aufgrund seiner transparenten Natur ideal dazu geeignet, die als primäres Licht aufgefaßte Dynamis der Götter aufzunehmen. Daran läßt sich gut der eben im Konzept der Geeignetheit begründete Einfluß der peripatetischen Lichttheorie auf das ursprünglich platonische Modell erkennen. Die strukturierende Wirkung von Licht im aufnehmenden Medium und damit die spezifische Wirkung dieser Dynamis im ihr exakt entsprechenden Wirkbereich bewahrt Iamblich, indem er das Licht auch den Zustand der Regellosigkeit und Unwahrheit, in dem sich die gefallene Seele befindet, aufheben und ihre ursprüngliche Gestalt wiederherstellen läßt.[589] Die Funktion des Lichtes als ξύνδεσμος zeigt sich in diesem Bereich darin, daß es als προδραμὸν φῶς der Götter von diesen ausgestrahlt wird und sich die Götter in ihm den Menschen

[589] Vgl. z. B. die Zustandsbeschreibungen bei Iamblich in Myst. II, 4, 78, 13–16 und 79, 5–6 sowie bei Synesios in *De insomniis* 10, 576 und 16, 594 (ed. Garzya) von der gefallenen Seele mit der Charakterisierung der geläuterten Seele und ihres Gefährts als τὸ εἶδος καθαρὸν καὶ ἑδραῖον in Myst. II, 7, 84, 12–13. Allerdings wirken bei dieser Rekonstitution natürlich neben dem Licht auch die theurgischen Rituale mit.

mitteilen (Myst. III, 14, 133, 1–2). Damit entwickelt Iamblich die traditionelle Lichtmetaphysik bezüglich eines spezifischen Immanenzmediums konsequent weiter, ohne radikale Neuerungen einzuführen.

Aufgrund der zu Beginn dieses Abschnitts angenommenen doppelten argumentatorischen Eingebundenheit der Lichtmetaphysik, die eben nicht nur den Seinszusammenhang sondern auch theurgische Rituale und die mit ihnen verbundenen Bewußtseinszustände erklären soll, ist außerdem nach dem Wert der Ochema-Theorie in dieser Hinsicht zu fragen. Zur Beantwortung dieser Frage habe ich als zu erklärendes Phänomen das Ritual der Inkubation zugrunde gelegt, von dem ich im ersten Abschnitt dieses Teils zu zeigen versuchte, daß es eine zentrale Position in der Praxis der chaldäischen Theurgie einnahm, die sich gleichfalls in den metaphysischen Darstellungen der Chaldäischen Orakel niederschlägt. Ein metaphysisches Erklärungsmodell sollte daher in diesem Zusammenhang folgende Voraussetzungen erfüllen: es sollte der Vorstellung des Mysten als des Gefäßes (δοχεύς) der Gottheit gerecht werden, eine Vision ohne vollständigen Bewußtseinsverlust erklären können, die Empfindungen von Kreisbewegung und Schwirren rechtfertigen und der Bedeutung der Stille Rechnung tragen. Der Vorstellung des Mysten als eines Gefäßes entspricht das Seelengefährt zum einen in seiner Funktion als Aufnehmendes von Eindrücken, zum anderen aufgrund der Eigenschaft seiner Aither-Substanz, das Immanenzmedium von Licht zu sein. Da es unter dem Einfluß der göttlichen ἔλλαμψις Visionen ohne Bewußtseinsverlust ermöglicht, wie es ihm Iamblich zumindest in III, 14 ausdrücklich zuerkennt, wird es auch dieser Anforderung gerecht. Begründet werden kann Iamblichs Feststellung mit der epistemologischen Funktion des Seelengefährts, Eindrücke jeder Art an die Seele weiterzuleiten, um dort Empfindungen auszulösen. Die mit der inkubatorischen Trance verbundenen Phänomene der Kreisbewegung und des Schwirrens lassen sich erklären als Begleiterscheinungen, die sich als Konsequenzen der Rekonstituierung der ursprünglichen Natur des Aithers einstellen, aus dem das Gefährt besteht. Da die Transparenz des Aithers zugleich die Beseitigung jedweder Art störender Einflüsse impliziert, diese aber durch die Reinigung im Ritual und durch das göttliche Licht erreicht wird, ist der Stille des Mysten Rechnung getragen bzw. kann auch sie auf eine Eigenschaft oder einen Zustand des Aithers zurückgeführt werden. Das Licht als wirkende Kraft zu verstehen, die eine Entsprechung im Leidenden und Aufnehmenden braucht, um eine Wirkung zu erzielen, war Iamblich von der traditionellen Fundierung der Lichtmetaphysik in der Kraftvorstellung vorgegeben. Im Falle des Lichtes als derartiger Dynamis kann dieses Entsprechende zumindest nach der im Neuplatonismus bedeutsamen peripatetischen Lichttheorie nur das Transparente sein. Das einzige Transparente, das außerdem

noch die Kriterien eines Visionsvermittlers, der Kreisbewegung und des Schwirrens erfüllt, ist ein aus Aither bestehendes Seelengefährt. Daraus folgt allerdings keineswegs, daß es nicht noch andere Gründe gab, die Iamblich bewogen haben könnten, seine Ochema-Theorie, so wie sie vorliegt, zu entwickeln. Meine Argumentation erfolgt aus der Perspektive der Licht- und Kraftmetaphysik und der Annahme, Iamblich habe bestimmte religiöse Phänomene erklären wollen. Vor diesem Hintergrund ermöglicht es ihm seine Theorie vom aitherischen Seelengefährt, in der Beschreibung von Lichtwirkungen metaphysische Aspekte des Lichtes mit spezifischen Eigentümlichkeiten der Beschreibung veränderter Bewußtseinszustände zu verschmelzen. Wenn er so verfährt, kann er bestehendes Gedankengut erweitern, immer aber markiert die traditionelle Kraft- und Lichtmetaphysik den Punkt, dem er verpflichtet bleibt.

Schluß

Im Rückblick ist damit zu erkennen, wie produktiv und anregend die Verknüpfung von Kraft (Dynamis) und Licht, die Platon im Sonnengleichnis vornimmt, gewirkt hat und welchen Modifikationen sie unterworfen wird. Die Kraft als etwas, das eine spezifische Wirkung in einem jeweils spezifischen Wirkbereich entfaltet, hat sich als sehr flexibler Bedeutungsträger erwiesen. Bestimmend bleibt das bereits von Platon etablierte Ineinander von Licht- und Kraftmodell, das die Voraussetzung dafür abgibt, daß „Kraft" die Eigenschaften des Lichtes zugeschrieben werden und umgekehrt dem Licht solche der Kraft.

Zunächst wird Licht als Dynamis von Platon im Sonnengleichnis als zugleich mittlere und vermittelnde Größe mit strukturierender Wirkung bestimmt, die das Sehvermögen erst richtig sehen und das Sichtbare erst richtig gesehen werden läßt. Auf dieser Funktionszuweisung baut Platon die Analogisierung von Licht auf der einen und von Wahrheit und dem Seienden auf der anderen Seite auf. Zugleich hebt Platon hervor, daß dieses Licht von einer Ursache abhängig ist, die es hervorbringt und mit ihm nicht verwechselt werden darf. Dabei bezeichnet er dieses spezifische Verhältnis zwischen Ursache und Verursachtem, nämlich das zwischen der Sonne als Lichtquelle und dem aus ihr hervorgehenden Licht respektive zwischen der Idee des Guten und der Wahrheit und dem Seienden mit auffälligen Neologismen als das der Ähnlichkeit.

Diese Vorstellungen werden von Aristoteles und seinem Kommentator Alexander von Aphrodisias aufgenommen, erweitert und dabei modifiziert bzw. transformiert. U. a. ausgehend von einer Passage aus Aristoteles' Schrift *De anima,* in der der Nous poietikos in seinem Wirken auf den Nous pathetikos als Hexis und als Licht beschrieben wird, entwickelt Alexander in seinem Kommentar eine Lichttheorie. In ihr differenziert er zwischen einem ersten Licht, das er deutlich als platonische Dynamis versteht und das im Durchsichtigen seine Wirkung entfaltet, und einem zweiten Licht, das als Wirken des ersten Lichtes im Immanenzmedium des Transparenten entsteht.

Alexander bewahrt ebenfalls Platons Annahme, das Licht als vermittelnde Dynamis lasse das Sehen / Sehfähige erst wirklich sehen und das Sichtbare

erst wirklich gesehen werden, indem es dieses wechselseitige Beziehungsgefüge als „Joch" oder „Band" in seiner Beziehung zu sich realisiere.

Plotin macht sich den Komplex Licht-Kraft dann wesentlich nutzbar, um die Entwicklung und Entstehung des Nous aus dem Einen zu beschreiben und um seine gesamte Ontologie als dynamisches, hierarchisches Kraftkontinuum darzustellen. Besonders die Interaktion von Seele und Stofflichem bzw. der Materie versucht er, in diesem Zusammenhang kraft- und lichtmetaphysisch zu erfassen. Bestimmend bleibt für ihn bei der Erörterung des Nous als sich ausdifferenzierender Kraft aus dem Einen heraus Platons Vorgabe, das Licht sei von einer übergeordneten Ursache abhängig, der Sonne. Um nun das Hervorgehen des Nous aus seiner Ursache, dem Einen, erklären zu können, entwirft Plotin das Energeiai- oder Zwei-Kräfte-Schema: Aus einer wesentlichen Wirkkraft geht dabei eine zweite, nach außen gerichtete Wirkkraft hervor, die zudem kontinuierlich mit der ursächlichen Wirkkraft (Energeia) verbunden bleibt, wie das Licht von der Sonne ausgestrahlt wird, von der es als von seiner Ursache abhängig ist und mit der es kontinuierlich verbunden bleibt.

Das Eine als Ursache des Geistes wird dann als auf alles gerichtete Wirkkraft eben als die wesentliche Energeia verstanden, aus der der Nous als zweite Energeia hervorgeht. In diesem Konzept gestaltet Plotin seine erste Energeia deutlich nach Platons Dynamis, zumindest übernimmt er die Vorstellung einer Kraft, die eine bestimmte Wirkung hervorbringt. So wird der Nous zum Licht und das Eine zur Sonne bzw. Helle, die dieses Licht, das auf alles weitere strahlt, aus sich hervorgehen läßt.

Als Licht, das Wahrnehmungsfähiges wirklich wahrnehmen und Wahrnehmbares wirklich wahrgenommen sein läßt, ist sich der Nous dann selbst Bedingung der Möglichkeit von Wahrnehmung und Vollzug dieser in einem (immer aber in ursprünglicher Abhängigkeit vom Einen als der Quelle dieses Lichtes), d. h. Plotin beschreibt die Entwicklung vom Proto-Nous zum vollständig ausdifferenzierten Nous u. a. als Prozeß, der von einer Form unbestimmter Wahrnehmung zu einem in seinem Objektbezug vollständig realisierten Wahrnehmen führt und den er zugleich als Entwicklung der Ausdifferenzierung und zunehmenden (Binnen-) Strukturierung der aus dem Einen hervorgehenden Licht-Kraft, der zweiten Energeia des Schemas, auffaßt. Diese differenzierte Struktur von Wahrnehmung, die die Unterscheidbarkeit von Wahrnehmen (Noesis / Noein), Objekt der Wahrnehmung (Noeton) und Wahrnehmendem (Nous) auch im Fall der Selbstreflexion des Nous voraussetzt, versteht Plotin dennoch als Einheit. Bei der Erörterung dieses Problems funktionalisiert Plotin die Eigenschaften der Unstofflichkeit, Unkörperlichkeit und Unteilbarkeit von Licht / Kraft und entwickelt die Vorstellung einer

kraftartigen Ganzheit, die zum einen eine strukturierte Vielheit auf der „Objektseite" des einheitlichen Gefüges wahrt, zum anderen aber auch sowohl die Einheit der vielen Objekte als auch die Identität von Subjekt und Objekt überhaupt zuläßt: Plotins Nous ist eine All-Kraft, in der andere Kräfte aufgrund der jeder Kraft wesentlichen Eigenschaften ganzheitlich umfaßt, eingebettet und zu einer Einheit integriert werden.

Der sich an diese Darstellung anschließende Abschnitt der Untersuchung, in dem es darum geht, Plotins System als ebenso binnendifferenzierten wie umfassenden Kraftstrom zu verstehen, greift diese zentralen Aspekte des Komplexes aus Licht- und Kraftmetaphysik und deren Modifikationen bzw. Erweiterungen auf. Besondere Bedeutung besitzt in diesem Kontext demnach das Schema der zwei Wirkkräfte, dessen zweite Energeia eine Differenzierung in den Aspekt erfährt, der ein Wirken bedeutet, und den, der dieses Wirken empfängt. Eine Differenzierung, die Plotin am peripatetischen Lichtmodell erarbeitet und veranschaulicht, das nun ergänzend zur platonischen Licht- und Krafttheorie hinzutritt. Weiterhin bleiben das peripatetische Lichtmodell und das derart erweiterte bzw. modifizierte Energeiai-Schema wichtig, wenn Plotin die Wirkung der Seele als unstoffliche, überräumliche und unteilbare Kraft auf das Stoffliche, d. h. den Körper, beschreibt und zu erklären versucht.

Dabei wird zunächst das Eine in seiner Eigenschaft als δύναμις πάντων, die das gesamte Seinskontinuum hervorbringt und erhält, untersucht. Die Kontinuität des von ihm hervorgebrachten Seins sichert Plotin dadurch, daß jede zweite Energeia ihrerseits wieder zu einer wesentlichen Energeia wird und damit erneut ihrerseits eine weitere zweite, nach außen gerichtete Energeia hervorbringen kann. Dabei gilt der Grundsatz (vgl. V, 8, 1, 25–30), daß sich diese Kraft in ihrer zunehmenden Entwicklung „nach unten" von ihrem Ursprung weg zunehmend abschwächt, bis der Entfaltungsprozeß in der Materie ein Ende findet. Besondere Bedeutung besitzt in diesem Kraftkontinuum die Seele, die als aus dem Geist hervorgehende zweite Energeia eine Vermittlerposition zwischen dem Bereich des Intelligiblen und dem Stofflichen bzw. der Materie innehat. Nachdem Plotin – aller Wahrscheinlichkeit nach – die Hervorbringung der Materie durch die Seele nach dem Energeiai-Schema ebenso kraft- wie lichtmetaphysisch klassifiziert hat, gilt seine besondere Aufmerksamkeit der Interaktion von Leib und Seele. Grundsätzlich gilt auch hier: Als wirkende ist die intelligible Seele Dynamis, die in etwas anderem ihre Wirkung entfaltet, und damit dem Licht ähnlich und analogisierbar.

So beschreibt Plotin denn auch die Interaktion von Seele und Körper, bzw. eher einseitig das Wirken der Seele auf den Körper, nach dem Beispiel des Wirkens von Licht auf Luft nach dem peripatetischen Modell, um das

überall zugleich als ganze ungeteilte Anwesendsein und Wirken derselben zu veranschaulichen und die Vorstellung einer räumlich-stofflichen Wirkung der Seele auf das Körperlich-Stoffliche zu überwinden.

Die z.T. unvollkommene Wirkung der Seele im Stofflichen erklärt Plotin durch eine Eigenschaft der Materie, die am ehesten als ein Flüssigsein im Sinne einer sich jeder Bestand verleihenden Strukturierung entziehenden Wandelbarkeit aufzufassen ist. Deutlich wird hier, wie, zumindest im Bereich des Stofflichen, die Wirkung, die eine Kraft in dem ihr zukommenden Bereich entfaltet, eben von der Beschaffenheit dieses Mediums, in dem die Kraft wirken soll, abhängig ist. Auch diesen Aspekt könnte Plotin am Lichtmodell Alexanders abgelesen und auf seine Kraft-Lichtmetaphysik übertragen haben.

Und es sind genau diese Modelle und Vorstellungen, die auch für die Neuplatoniker nach Plotin nichts von ihrem explikativen Wert und ihrer Attraktivität verloren haben. Iamblich entwickelt dabei Platons Dynamis-Konzeption in der Form, die sie in Plotins Schema der zwei Wirkkräfte erhalten hatte, weiter und behält auch das Ineinander von Licht- und Kraftmetaphysik bei. Neu ist bei ihm der Versuch, mit diesen metaphysischen Konzepten eine dezidiert religiöse Praxis und die damit verbundenen Bewußtseinszustände zu erklären und zu legitimieren. D. h. die Behandlung der Texte Iamblichs erfolgt unter zwei Perspektiven, deren Wechselwirkung untereinander immer zu beachten ist: Zum einen wird die gleichsam rein theoretische Perspektive der philosophiehistorischen Betrachtung beibehalten, die untersucht, wie Iamblich und andere Neuplatoniker die Konzepte von Licht und Kraft aufnehmen, differenzieren und transformieren. Zum anderen rückt aber noch ein weiterer Referenzbereich der zu betrachtenden Texte in den Blickpunkt: Das als „Theurgie" bezeichnete Inkubationsritual der Chaldäer und dessen – mögliche – Auswirkungen auf das Bewußtsein und die Wahrnehmung des Initianden.

In einer Kombination aus der platonischen Dynamis-Definition und Plotins Energeiai-Schema entwickelt Iamblich sein Ousia-Dynamis-Energeia-Schema. In dieser triadischen Struktur behält die Licht-Dynamis als mittlere ihre vermittelnde Funktion. Es verschiebt sich jedoch die Bedeutung der Pole, zwischen denen sich diese Vermittlung vollzieht. Während Platon im Sonnengleichnis diese am Beispiel des Prozesses sinnlicher Wahrnehmung expliziert, funktionalisieren Iamblich und Proklos das Licht zur Beschreibung der Vermittlung zwischen den verschiedenrangigen Aspekten eines ontologischen Prozesses, der eine Hierarchie entstehen läßt, die wiederum ihrerseits die Binnenstruktur einer Hypostase, aber auch die Struktur zwischen verschieden Hypostasen ausmachen kann. Dabei wird die Wirkung (ἐνέργεια), die die Kraft (δύναμις) in ihrer vermittelnden Funktion erzielt, nach der Ge-

eignetheit dessen differenziert, in dem sich dieses Wirken zur Wirkung realisiert (ἐπιτηδειότης-Schema). Auf diese Weise kann die gesamte Entwicklung des in sich gegenüber Plotin nochmals wesentlich detaillierter binnendifferenzierten intelligiblen Bereichs von Iamblich und Proklos ebenfalls auch kraft- und lichtmetaphysisch beschrieben werden.

Die auffällige Mythologisierung dieser auf den ersten Blick rein metaphysischen Sachverhalte lenkt dann die Aufmerksamkeit auf den zweiten der beiden angenommenen Referenzbereiche: die kultische Praxis und die mit ihr verbundenen Texte.

Ausgehend von der Beobachtung, daß der Göttin Hekate in diesem System die Funktion der Licht-Dynamis zugewiesen wird, wurde in einem ersten Schritt der Zusammenhang zwischen der für Iamblich (und in Ansätzen für Proklos) rekonstruierten Licht- und Kraftmetaphysik mit den Texten der Chaldäischen Orakel untersucht, in denen Hekate eine prominente Rolle spielt und die den späteren Neuplatonikern zudem als autoritative Texte galten, die es zu exegetisieren galt. Hekates Funktion als lichthafte Kraft weist in zwei Richtungen: Einmal besitzt sie die „typischen" Eigenschaften der Dynamis, die vermittelnd zwischen Oben und Unten nach unten und im Unten wirkt. Zweitens hat sie aber auch anagogische Funktion, d. h. sie wirkt zugleich von unten nach oben, indem sie es nämlich der Seele des Initianden ermöglicht, aufgrund einer spezifischen Seelenverfassung bewußten Anteil am Göttlichen / Intelligiblen zu erlangen. Und genau bei dieser Darstellung der Göttin sowie des Feuers und des Lichtes als anagogische Kräfte, als Mittel und Ziel heilsrelevanter Erkenntnis, weisen die entsprechenden Verse der Chaldäischen Orakel und die Texte ihrer neuplatonischen Ausdeuter Eigentümlichkeiten auf, die Entsprechungen zu einer sehr alten religiösen Praxis besitzen. Diese kann aufgrund der gemeinsamen Merkmale der Stille, des Verharrens sowie der Wahrnehmungen von Kreisbewegung und einem schwirrenden Geräusch als Inkubation identifiziert werden. Es ist davon auszugehen, daß sowohl der praktische Vollzug des Inkubationsrituals als auch der durch die Inkubation erlangte Bewußtseinszustand literarischen Ausdruck in den Chaldäischen Orakeln fanden und dann philosophisch bei Iamblich, Proklos, Damaskios etc. thematisiert wurden, wobei besonders die Beschreibungen der in diesem Zustand erlangten Epiphanien (u. a. der Hekate) und die Klassifizierung dieses Zustandes selbst bei Iamblich die Annahme eines derartigen Bezuges auf die religiöse Praxis zu bestätigen scheinen.

Die von Iamblich rezipierte und weiterentwickelte Licht-Kraftmetaphysik, besonders das darin integrierte peripatetische Modell, das die Bedeutung des Immanenzmediums bei der Entstehung von sekundärem Licht betont und zwischen primärem und sekundärem Licht differenziert, mag Iamblich dazu

bewogen haben, eine ebenso individuelle wie neuartige Theorie des Seelengefährts zu entwickeln. Aufbauend auf dieser Theorie gelingt es ihm, das Wirken des Göttlichen auf die menschliche Seele so beschreiben zu können, daß sowohl der Zustand der menschlichen Seele in der Interaktion zwischen Gottheit und Mensch Berücksichtigung findet, als auch die mit dem durch Inkubation induzierten Bewußtseinszustand auftretenden Phänomene erklärt werden können.

Als grundlegend erweist sich aber auch hier, abgesehen von allen differenzierenden und erweiternden Modifikationen, die genuin platonische Vorstellung von Licht als einer Kraft, die als vermittelndes Band zwischen zwei Bereichen wirkt, in diesem Fall zwischen Gottheit und Mensch. Es ist diese bisher nicht beachtete Verbindung von Licht und Kraft, die deren vielfältige Funktionalisierungen erst ermöglicht und verständlich macht und deren Anfänge und Entwicklung in dieser Arbeit in einem ersten Anlauf an verschiedenen Beispielen aufgezeigt werden sollten.

Stellenregister

Alexander Aphrodisiensis
De anima libri mantissa
46, 1–4 ..... 33, 38
46, 1–3 137
111, 27–36 34
139, 22–24 165
139, 23 165
142, 1–2 360
142, 1 350
142, 10–11 ..... 142, 165
142, 12–14 137
142, 4–8 137
142, 4–5 ..... 350, 368
142, 4 ..... 165, 350
142, 7 165
143, 26–29 368
144, 1–6 137
144, 3–6 165
144, 4 149
144, 5 ..... 142, 165
144, 6 157
144, 12–13 170
144, 15–16 360
144, 15 195
144, 34–35 194
145, 3–5 195
145, 13–14 195
147, 27–29 361
148, 11–13 361
148, 23 361

Aristoteles
De anima
418 b16–17 38
429 a13–18 149
430 a10–19 31
430 a15 35
De sensu
439 a23–24 37
Metaphysica
1022 b4–8 32
1059 b36 289
Parva naturalia
447 a11 33
Poetica
1457 b6–33 15
1457 b9 15
1457 b16–25 15

Damascius
In Parmenidem
I, 284, 17–19 274
II, 154, 17–20 339
II, 156, 15–17 ..... 295, 339

Hierocles
In carmen aureum
III, 8 371
112, 13–14 377

Homerus
Ilias
23, 194 311

Iamblichus
De Mysteriis
I, 7, 22, 1–4 241
I, 9, 30, 13–31, 18 347
I, 9, 31, 5 383
I, 9, 31, 12 383
I, 18, 53, 14–54, 11 358
I, 18, 54, 17–55, 3 359
II, 3, 70, 12–14 365
II, 4, 77, 10–11 364
II, 4, 77, 13 364
II, 4, 77, 16–18 ..... 364, 381
II, 4, 77, 19–78, 2 364
II, 4, 78, 13–16 364

II, 4, 79, 5–6 ..... 371, 381
II, 5, 79, 17–18 364
II, 7, 84, 10–13 401
II, 7, 84, 15–20 379
II, 7, 84, 17 381
II, 10, 94, 16–19 385
III, 2, 103, 14–104, 8 404
III, 2, 104, 6–9 404
III, 2, 104, 16–105, 2 404
III, 6, 113, 8–14 319
III, 6, 113, 9 326
III, 12, 129, 3–10 384
III, 14, 132, 9–133, 8 389
IV, 2, 191, 12–192, 3 225
IV, 8, 192, 2–3 227
V, 23, 232, 11–15 242
VIII, 2, 261, 9–262, 11 233
VIII, 2–3, 262, 14–263, 6 233
X, 6, 292, 5–17 220
In Alcibiadem
Frg. 4 ..... 229, 257, 285
Frg. 4, Z. 14–15 229
In Timaeum
Frg. 34 223
Frg. 40 239
Frg. 54 231
Frg. 84 373

Julianus Imperator
Hymnos an die Mutter der Götter
172 a–c 314
172 b–c 314
172 b2 314
172 b4 314
172 d 324
Rede auf den König Helios
134 A–B 115, 117
156 D–157 A 120

Oracula Chaldaica
Frg. 4 273
Frg. 5 273
Frg. 35 ..... 285, 287
Frg. 37 ..... 290, 338
Frg. 49 ..... 273, 338
Frg. 56 285
Frg. 60 118
Frg. 111 332
Frg. 118 326
Frg. 121 326
Frg. 123 313
Frg. 125 315
Frg. 144 237
Frg. 145 ..... 238, 280
Frg. 146,V. 5 325
Frg. 189 286
Frg. 206 323

Orphica
Hymni
8, 18 116

Parmenides
Frg. 1, 9 304

Plato
Phaedrus
250 b3–4 78
Respublica
250 a6 78
477 c1–4 27
477 c1 102
477 c9–d6 28
477 d1 180
507 c9–10 22
508 a5–6 269
508 a5 33
508 b6–7 89
508 d4–6 23
509 b2–10 24
509 b2–3 269
509 b7–10 74
515 e6–7 329
521 c2 329
533 c5 103
580 d10–e3 370
611 e–612 a 370
616 b–c 310
Sophista
247 e3 109
Timaeus
37 c1–2 332
50 c2–3 ..... 186, 194
52 c4 158
52 e2–4 380

Plotinus
Enneades
I, 1, 8, 15–18 205
I, 8, 4, 1–5 204
I, 8, 14, 34–43 189
II, 3, 17, 2–6 203
II, 4, 5, 34–37 184
II, 5, 1, 25 83
II, 5, 2, 33–34 83
II, 9, 2, 10–3, 3 176
II, 9, 2, 17–3, 5 145
III, 6, 9, 7–19 193
III, 8, 5, 13–14 101
III, 8, 6, 15–17 62
III, 8, 8, 6–8 63
III, 8, 8, 10–11 63
IV, 1, 1, 18–19 173
IV, 2, 2, 42–48 173
IV, 3, 4, 19–21 173
IV, 3, 6, 20–25 159
IV, 3, 8, 12–16 160
IV, 3, 9, 22–27 180
IV, 3, 10, 29–30 201
IV, 3, 10, 31–32 201
IV, 3, 10, 35–41 201
IV, 3, 17, 12–21 209
IV, 3, 22, 1–12 167
IV, 3, 22, 4 177
IV, 3, 22, 14–17 167
IV, 3, 23, 1–3 167
IV, 3, 23, 19–20 167
IV, 3, 23, 27–31 167
IV, 5, 6, 31–33 197
IV, 5, 6, 34–37 195
IV, 5, 6, 39 130
IV, 5, 7, 13–23 76
IV, 5, 7, 33–37 79
IV, 5, 7, 36–37 136
IV, 5, 7, 41–44 80
IV, 7, 2, 22–25 203
IV, 8, 6, 1–20 126
IV, 8, 6, 10–11 128
IV, 8, 6, 23–28 127
IV, 8, 6, 25–26 131
IV, 8, 7, 1–12 143
V, 1, 2, 10–11 161
V, 1, 2, 17–23 161
V, 1, 2, 27–40 161
V, 1, 3, 6–15 147
V, 1, 3, 20–24 148
V, 1, 7, 36–38 151
V, 1, 7, 38–42 152
V, 1, 7, 43–48 151
V, 2, 1, 22 348
V, 2, 2, 24–29 132
V, 3, 5, 41–43 111
V, 3, 8, 11–13 158
V, 3, 8, 20–22 93
V, 3, 8, 21 113
V, 3, 8, 22 237
V, 3, 8, 35–40 ..... 91, 114, 237
V, 3, 9, 7–20 154
V, 3, 9, 15–20 93
V, 3, 11, 1–16 50
V, 3, 12, 1–3 102
V, 3, 12, 7–8 102
V, 3, 12, 39–47 87
V, 4, 2, 3–7 45
V, 4, 2, 6–7 45
V, 4, 2, 26–33 70
V, 4, 2, 33–39 73
V, 4, 2, 43–48 110
V, 5, 1, 15–21 61
V, 5, 1, 50–58 62
V, 5, 2, 18–20 63
V, 5, 3, 8–9 118
V, 5, 7, 1–16 56
V, 5, 7, 16–21 58
V, 5, 7, 31–35 65
V, 6, 1, 23 96
V, 6, 4, 8–21 133
V, 8, 4, 4–10 112
V, 8, 4, 22–23 112
V, 8, 9, 1–3 99
V, 8, 9, 2–3 111
V, 8, 9, 6–9 99
V, 8, 9, 10–18 99
V, 8, 9, 16 111
V, 8, 9, 24–27 99
V, 9, 8, 11–18 108
V, 9, 8, 19–22 108
VI, 2, 5, 12 187
VI, 2, 5, 13 187
VI, 2, 7, 28–31 198
VI, 4, 7, 44–47 82
VI, 4, 11, 1–2 362
VI, 4, 11, 3–4 362
VI, 5, 11, 31 179
VI, 7, 6, 11–15 206
VI, 7, 7, 8–16 183

VI, 7, 8, 13–14 129
VI, 7, 8, 17–19 51
VI, 7, 9, 38–39 131
VI, 7, 16, 16–22 275
VI, 7, 16, 19–31 41
VI, 7, 16, 31–35 275
VI, 7, 17, 14–21 44
VI, 7, 21, 4–6 54
VI, 7, 22, 1–17 297
VI, 7, 23, 1–4 297
VI, 7, 25, 30–32 45
VI, 7, 35, 19–23 48
VI, 7, 36, 18–27 47

Proclus
Elementatio Theologica
§ 80, Dodds 76, 5 232
§ 81, Dodds 76, 12–13 232
§ 81, Dodds 76, 19–20 232
Hymni
I, 2 116
I, 14 118
I, 34 118
VI, 1–3 323
VI, 8–10 299
VI, 8 323
VI, 11 323
VI, 13–15 323
In Alcibiadem
84, 37, 12–13 255
In Timaeum
I, 211, 24–212, 1 334
I, 211, 30–212, 1 342
I, 308, 17–309, 6 252
I, 308, 28 267
I, 308, 29–30 267
I, 308, 30–309, 1 267
II, 16, 15–24 277
II, 73, 23 292
II, 126, 30–31 282
III, 82, 4–12 330
Theologia Platonica
II, 7, 44, 24–45, 12 268
II, 7, 44, 7–10 245
II, 7, 44, 8–10 266
II, 7, 45, 16–23 269
II, 7, 45, 20–21 267
II, 7, 46, 17–19 246
II, 7, 48, 9–19 247
II, 7, 49, 1–5 244
II, 7, 50, 2 251
II, 7, 51, 8–9 246
II, 11, 64, 11–65, 2 336
IV, 25, 76, 17–18 299
V, 11, 36, 17–19 286

Psellus
Hypotyposis
73, 1–74, 13 261
74, 11 267
74, 17–23 261

Simplicius
In Categorias
9, 303, 27–29 237
In de anima
III, 3, 214, 1–4 373

Sophocles
Oedipus Coloneus
14 191
16 191
20 191
39 191
54 191

Synesius
De insomniis
6, 566 ..... 392, 396
10, 576 394
16, 594 391
Hymnus 3
12–15 300
Hymnus 9
122–127 300

Syrianus
In Metaphysica
85, 19–22 377

Vorsokratiker (zitiert nach KRS)
Frg. 563 = DK 67 A 24 264
Frg. 564 264

Literaturverzeichnis

Folgende Abkürzungen wurden verwendet:

DK: Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Sechste verbesserte Auflage, hg. Walther Kranz. 3 Bde. Berlin, 1951–1952. [Erste Auflage 1903].

HBT: Plotin. *Plotins Schriften. Griechisch / deutsch.* Übers. Richard Harder, bearbeitet und mit Anmerkungen von Richard Harder, fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler. 6 Bde. Hamburg, 1956–1971. (Lizenzausgabe für die WBG).

HS: Plotin. *Plotini opera.* Edd. Paul Henry und Hans-Rudolf Schwyzer. 3 Bde. Paris / Brüssel, 1951–1959 (Bde. 1–2). Leiden, 1973 (Bd. 3).

KRS: *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare.* Edd. Geoffrey S. Kirk, John E. Raven und Malcolm Schofield. Stuttgart / Wiemar, 1994. (ins Deutsche übs. von Karlheinz Hülser). [1. engl. Auflage Cambridge, 1957. 2. überarbeitete Auflage Cambridge, 1983].

LSJ: *A Greek-English Lexicon.* Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. With a supplement 1968. Oxford, 1990. [Reprint der neunten Auflage 1940].

PGM: *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri.* Ed. und übers. Karl Preisendanz. 2 Bde. Leipzig, 1928–1941.

Schwyzer / Debrunner, Griechische Grammatik II: Schwyzer, Eduard. *Griechische Grammatik.* Vervollständigt und hg. A. Debrunner. Bd. 2: *Syntax und syntaktische Stilistik.* München, 1950. (Handbuch der Altertumswissenschaft, 2. Abt., 1. T., 2. Bd.).

TGL: *Thesaurus Graecae linguae.* Hgg. H. Stephanus, C. B. Hase, W. und L. Dindorf u. a. Paris, 1831 ff.

Textausgaben, Übersetzungen und Kommentare

Zur Zitierweise: Die verwendeten Kurztitel, soweit sie nicht den Vorgaben des LSJ entsprechen, sind unterstrichen. Falls mehrere Bände eines Werkes zitiert werden, ist der Kurztitel zusätzlich durch eine entsprechende römische Ziffer gekennzeichnet.

A) Textausgaben und Übersetzungen

Alan von Lille. *Anticlaudianus*. Ed. R. Bossuat. Paris, 1955. (Textes philosophiques du Moyen Age, Bd. 1).

Alexander von Aphrodisias. *De anima liber cum mantissa*. Ed. Ivo Bruns. Berlin, 1887. (Supplementum Aristotelicum, Bd. 2, Teil 1).

Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt vol. I: Metamorphoseon libri XI. Ed. R. Helm. Leipzig, 1931 (3). [Nachdruck Stuttgart und Leipzig, 1992]. (Bibliotheca Teubneriana).

Aristoteles. *De anima. Edited, with introduction and commentary.* Ed. David Ross. Oxford, 1961.

Aristoteles. *De generatione animalium*. Ed. H. J. Drossaart Lulofs. Oxford, 1965.

Aristoteles. *Metaphysics. A revised text with introduction and commentary.* Ed. David Ross. 2 Bde. Oxford, 1924.

Aristoteles. *Parva naturalia. A revised text with introduction and commentary.* Ed. David Ross. Oxford, 1955.

Aristoteles. *Poetics*. Ed. D. W. Lucas. Oxford, 1968.

Bernardus Silvestris. *Cosmographia. Edited with introduction and notes.* Ed. Peter Dronke. Leiden, 1978. (Textus Minores, Vol. 53).

Damaskios Diadochos. *Dubitationes et solutiones in Platonis Parmenidem*. Ed. Car. Aem. Ruelle. Bd. I–II. Amsterdam, 1966. [Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Paris, 1889].

Hesiod. *Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary.* Ed. M. L. West. Oxford, 1966.

Hierokles. *In aureum Pythagoreorum carmen commentarius*. Ed. Friedrich Wilhelm Koehler. Stuttgart, 1974.

Hierokles. *Kommentar zum Pythagoreischen Goldenen Gedicht*. Übs. Friedrich Wilhelm Koehler. Stuttgart, 1983.

Homer. *The Homeric Hymn to Demeter*. Ed. N. J. Richardson. Oxford, 1974.

Iamblich. De Anima. Text, Translation, and Commentary. Edd. John F. Finamore und John M. Dillon. Leiden / Boston / Köln, 2002. (Philosophia Antiqua. A series of studies on ancient philosophy, Vol. 92).

Iamblich. *In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta. Edited with translation and commentary.* Ed. John M. Dillon. Leiden, 1973. (Philosophia Antiqua. A series of monographs on ancient philosophy, Vol. 23).

Iamblich. *Les Mystères d'Egypte*. Ed. und übs. Edouard des Places, S. J. Paris, 1966.

Iamblich. *Über die Geheimlehren. Aus dem Griechischen übersetzt, eingeleitet und erklärt von Theodor Hopfner*. Hildesheim / Zürich / New York, 1987. [Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Leipzig, 1922. Ursprüngl.: Quellenschriften der Griechischen Mystik, Bd. 1].

Kaiser Iulian Apostata. *Œuvres complètes.* Ed. Gabriel Rochefort. Bd. 2, 1. Teil. Paris, 1963 und ed. Christian Lacombrade. Bd. 2, 2. Teil. Paris, 1964.

Chaldäische Orakel:

Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens. Ed. und übers. Edouard des Places, S. J. Paris, ²1989. [Erste Auflage 1971].

The Chaldean Oracles. Text. Translation, and Commentary. Ed., übs. und kommentiert Ruth Majercik. Leiden / New York / Kobenhavn / Köln, 1989. (Studies in Greek and Roman Religion, Vol. 5).

Orphei Hymni. Ed. Wilhelm Quandt. Berlin, ²1955. [Erste Auflage 1941].

Parmenides. *The Fragments of Parmenides. A critical text with introduction, translation, the ancient testimonia and a commentary.* Ed. A. H. Coxon. Assen / Maastricht / Wolfeboro, 1986 (Phronesis. Supplementary Volume III).

Plato. *Werke in 8 Bänden. Griechisch und deutsch.* Hg. Gunther Eigler. 8 Bde. Darmstadt, 1990. [Sonderausgabe, der die 2., unveränderte Auflage (1990) der Ausgabe Darmstadt, 1971 zugrunde liegt.].

Plotin. *Opera omnia.* Ed. Friedrich Creuzer. 3 Bde. Oxford, 1835.

Plotin. *Plotini opera.* Edd. Paul Henry und Hans-Rudolf Schwyzer. Bd. 1: *Porphyrii vita Plotini. Enneades I–III.* Paris / Brüssel, 1951.

Plotin. *Plotini opera.* Edd. Paul Henry und Hans-Rudolf Schwyzer. Bd. 2: *Enneades IV–V.* Paris / Brüssel, 1959.

Plotin. *Plotini opera.* Edd. Paul Henry und Hans-Rudolf Schwyzer. Bd. 3: *Enneas VI.* Leiden, 1973.

Plotin. *Plotins Schriften. Griechisch / deutsch.* Übers. Richard Harder, bearbeitet und mit Anmerkungen von Richard Harder, fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler. 6 Bde. Hamburg, 1956–1971. (Lizenzausgabe für die WBG).

Proklos. *Commentaire sur le Timée. Traduction et Notes.* Ed. und übs. A. J. Festugière. Bd. II. Paris, 1967.

Proklos. *Hymns. Essays, translations, commentary.* R. M. van den Berg. Leiden / Boston / Köln, 2001. (Philosophia Antiqua. A series of studies on ancient philosophy, Vol. XC).

Proklos. *Procli Hymni.* Ed. Ernst Vogt. Wiesbaden, 1957. (Klassisch-Philologische Studien, Heft 18).

Proklos. *In Platonis Rem Publicam Commentarii.* Ed. Wilhelm Kroll. Bd. I–II. Leipzig, 1899–1901.

Proklos. *In Platonis Timaeum Commentaria.* Ed. Ernst Diehl. Bd. I–III. Leipzig, 1903–1906.

Proklos. *The Elements of Theology. A revised Text with Translation, Introduction and Commentary.* Ed. E. R. Dodds. Oxford, 1963. [2. überarbeitete Auflage. 1. Auflage Oxford, 1933].

Proklos. *Theologie Platonicienne.* Edd. und übs. H. D. Saffrey und L. G. Westerink. Bd. II. Paris, 1974.

Psellos. *Hypotyposis.* In W. Kroll. *De Oraculis Chaldaïcis.* S. 73–76.

Simplikios. *In libros Aristotelis De Anima commentaria.* Ed. Michael Hayduck. Berlin, 1882. (CAG Bd. 11).

Synesios von Kyrene. *Hymnes.* Ed. Christian Lacombrade. Bd. I. Paris, 1978.

Synesios von Kyrene. *Hymnen. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von* Joachim Gruber und Hans Strohm. Heidelberg, 1991. (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. Neue Folge 2. Reihe, Bd. 82).

Synesios von Kyrene. *Opere di Sinesio di Cirene.* Ed. und übers. Antonio Garzya. Turin, 1989.

Syrianus. *In Metaphysica commentaria.* Ed. Wilhelm Kroll. Berlin, 1902. (CAG VI / Teil 1).

Vorsokratiker:

Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Sechste verbesserte Auflage, hg. Walther Kranz. 3 Bde. Berlin, 1951–52. [Erste Auflage 1903].

Kirk, Geoffrey S.; Raven, John E. und Schofield, Malcolm. *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare.* Stuttgart / Weimar, 1994. (ins Deutsche übs. von Karlheinz Hülser) [1. engl. Auflage Cambridge, 1957. 2. überarbeitete Auflage Cambridge, 1983].

B) Kommentare

Adam, James. *The Republic of Plato edited with critical notes, commentary and appendices.* 2 Bde., Bd. 2: *Books VI–X and Indexes.* Cambridge, 1902.

Atkinson, Michael. *Plotinus: Ennead V.1. On the three principal hypostases. A commentary with translation.* Oxford, 1983.

Cornford, Francis Macdonald. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary.* London, 1952 [Nachdruck der 1. Auflage von 1937].

Jowett, B. und Lewis Campell. *Plato's Republic. The Greek text edited, with notes and essays.* 3 Bde., Bd. 3: *Notes.* Oxford, 1894.

Taylor, A. E. *A commentary on Plato's Timaeus.* Oxford, 1928.

Sekundärliteratur

Armstrong, A. H. *The architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus. An analytical and historical study.* Amsterdam, 1967 (Unveränderter *Nachdruck der Auflage Cambridge, 1940).*

Asmus, Rudolf. *Kaiser Julians philosophische Werke.* Leipzig, 1908. (Philosophische Bibliothek, Bd. 116).

Athanassiadi, Polymnia und Frede, Michael (Hgg.). *Pagan Monotheism in Late Antiquity.* Oxford, 1999.

Athanassiadi, Polymnia. „The Chaldean Oracles: Theology and Theurgy". *Pagan Monotheism in Late Antiquity,* hgg. Polymnia Athanassiadi und Michael Frede. Oxford, 1999. S. 149–183.

Baeumker, Clemens. „Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts". *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen,* Bd. 3, Heft 2 (1924). S. 357–514.

Bechtle, Gerald. „Göttliche Henaden und Platonischer Parmenides. Lösung eines Mißverständnisses?". *Rheinisches Museum für Philologie,* 142 (1999). S. 358–391.

ders. „Bemerkungen zur Identität des Demiurgen im späteren Platonismus". *Grazer Beiträge. Zeitschrift für die klassische Altertumswissenschaft,* 23 (2000). S. 71–74.

Becker, Otfrid. *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung.* Berlin, 1940.

Beierwaltes, Werner. *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen.* München, Phil. Diss., 1957.

ders. „Plotins Metaphysik des Lichtes". *Die Philosophie des Neuplatonismus,* hg. Clemens Zintzen. Darmstadt, 1977. S. 75–117. (Wege der Forschung, Bd. 186). [Ursprünglich: *Zeitschrift für philosophische Forschung,* 15 (1961). S. 334–362].

ders. *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V,3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen.* Frankfurt a. M., 1991.

ders. *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik.* Frankfurt a. M., 1965 (Philosophische Abhandlungen, Bd. 24).

Berg, van den R. M. *Proclus. Hymns. Essays, translations, commentary.* Leiden / Boston / Köln, 2001. (Philosophia Antiqua. A series of studies on ancient philosophy, Vol. XC).

Berg, van den Robbert. „‚Becoming like God' according to Proclus' interpretations of the Timaeus, the Eleusinian Mysteries, and the Chaldaean Oracles". *Ancient Approaches to Plato's Timaeus,* hgg. Robert W. Sharples und Anne Sheppard. London, 2003. (Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 78). S. 189–202.

Blumenberg, Hans. „Licht als Metapher der Wahrheit." *Studium generale,* 10 (1957). S. 432–447.

ders. „Paradigmen zu einer Metaphorologie". *Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie,* 6 (1960). S. 7–142.

ders. *Ästhetische und metaphorologische Schriften.* Frankfurt a. M., 2001.

Blumenthal, H. J. *Plotinus' Psychology. His doctrines of the embodied soul.* The Hague, 1971.

ders. „Soul Vehicles in Simplicius". *Platonism in Late Antiquity,* hgg. Stephen Gersh und Charles Kannengießer. Notre Dame (Indiana), 1992. (Christianity and Judaism in Antiquity, Vol. 8). S. 173–188.

ders. und Clark, E. G. (Hgg.). *The divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods.* London, 1993.

ders. „On soul and intellect". *The Cambridge Companion to Plotinus,* hg. Lloyd P. Gerson. Cambridge, 1996. S. 82–104.

Bremer, Dieter. *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung. Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik.* Bonn, 1976. (Archiv für Begriffsgeschichte, Supplementheft 1).

Buchner, Hans. *Plotins Möglichkeitslehre.* München, 1970. (Epimeleia. Beiträge zur Philosophie, Bd. 16) [Ursprünglich: München, Phil. Diss., 1968].

Bultmann, Rudolf. „Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum". *Philologus,* 97 (1948). S. 1–36.

Burkert, Walter. *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen.* Berlin / New York, 1972. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 32).

ders. *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt.* München, 1990.

Bussanich, John. *The One and its relation to Intellect in Plotinus. A commentary on selected texts.* Leiden, 1988. (Philosophia antiqua. A series of studies on ancient philosophy, Bd. 49).

ders. „Plotinus's metaphysics of the One". *The Cambridge Companion to Plotinus,* hg. Lloyd P. Gerson. Cambridge, 1996. S. 38–65.

ders. „Philosophy, theology, and magic: gods and forms in Iamblichus". *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens,* hgg. Michael Erler und Theo Kobusch. München / Leipzig 2002. (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 160). S. 39–61.

Corrigan, Kevin. „Is there more than one generation of matter in the Enneads?". *Phronesis,* 31 / 2 (1986). S. 167–181.

ders. „Essence and Existence in the Enneads". *The Cambridge Companion to Plotinus,* hg. Lloyd P. Gerson. Cambridge, 1996. S. 105–129.

Cremer, Friedrich W. *Die chaldäischen Orakel und Iamblichs de mysteriis.* Meisenheim am Glan, 1969. (Beiträge zur Klassischen Philologie, Heft 26).

Crome, Peter. *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblichos. Porphyrios. Proklos.* München, 1970. (Humanistische Bibliothek. Abhandlungen und Texte. Reihe 1: Abhandlungen, Bd. 5).

Crystal, Ian. „Plotinus on the Structure of Self-Intellection". *Phronesis,* 48 (1998). S. 264–286.

Cürsgen, Dirk. „Metaphysische Prinzipientheorie und theologische Symbolik im späten Neuplatonismus". *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens,* hgg. Michael Erler und Theo Kobusch. München / Leipzig 2002. (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 160). S. 491–516.

D'Ancona Costa, Cristina. „Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle". *The Cambridge Companion to Plotinus,* hg. Lloyd P. Gerson. Cambridge, 1996. S. 356–385.

Deck, John N. *Nature, Contemplation and the One. A study in the Philosophy of Plotinus.* Toronto, 1967.

Deuse, Werner. „Rezension von Finamore, John F.: ‚Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul'". *Gnomon,* 59 (1987). S. 405–411.

Dillon, John M. „An ethic for the late antique sage". *The Cambridge Companion to Plotinus,* hg. Lloyd P. Gerson. Cambridge, 1996. S. 315–335.

ders. „The Platonic philosopher at prayer". *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens,* hgg. Michael Erler und Theo Kobusch. München / Leipzig 2002. (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 160). S. 279–295.

Emilsson, Eyjolfur Kjalar. „Plotinus and soul-body dualism". *Psychology,* hg. Stephen Everson. Cambridge, 1991. S. 148–165.

ders. „Cognition and its object". *The Cambridge Companion to Plotinus,* hg. Lloyd P. Gerson. Cambridge, 1996. S. 217–249.

Erler, Michael und Kobusch, Theo (Hgg.). *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.–17. März 2001 in Würzburg.* München / Leipzig, 2002. (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 160).

Everson, Stephen (Hg.). *Psychology.* Cambridge, 1991.

Fauth, Wolfgang. *Helios megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike.* Leiden, 1995. (Religions in the Graeco-Roman World, Bd. 125).

Ferber, Rafael. *Platos Idee des Guten.* Sankt Augustin, 1984.

Ferguson, A. S. „Plato's simile of light". *The Classical Quarterly,* 15 (1921). S. 131–152.

ders. „Plato's simile of light again". *The Classical Quarterly,* 28 (1934). S. 190–210.

Ferwerda, Rein. *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin.* Groningen, 1965. [Zugleich Amsterdam, Phil. Diss., 1965].

Finamore, John F. *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul.* Chico, 1985. (American classical studies, no. 14).

ders. „Iamblichus on Light and the Transparent". *The divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods,* hgg. H. J. Blumenthal und E. G. Clark. London, 1993. S. 55–64.

Gadamer, Hans-Georg. „Denken als Erlösung. Plotin zwischen Plato und Augustin". *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III.* Tübingen, 1991. [Ursprüngl.: Vortrag in Rom 1979. Erstdruck in *Archivio di Filosofia,* 48 (1980). S. 171–180].

Gatti, Maria Luisa. „Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism". *The Cambridge Companion to Plotinus,* hg. Lloyd P. Gerson. Cambridge, 1996. S. 10–37.

Gersh, Stephen E. ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ. *A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus.* Leiden, 1973. (Philosophia Antiqua, Vol. 26).

ders. *From Iamblichus to Eriugena. An investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition.* Leiden, 1978. (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, Vol. 8).

ders. und Kannengiesser, Charles (Hgg.). *Platonism in Late Antiquity.* Notre Dame (Indiana), 1992. (Christianity and Judaism in Antiquity, Vol. 8).

Gerson, Lloyd P. *Plotinus.* London / New York, 1994. (The arguments of the philosophers).

ders. „The presence and the absence of the divine in the Platonic tradition". *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens,* hgg. Michael Erler und Theo Kobusch. München / Leipzig, 2002. (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 106). S. 365–386.

Gill, Mary Louise. „Matter and flux in Plato's Timaios". *Phronesis,* 32 / 1 (1987). S. 34–53.

Graeser, Andreas. *Plotinus and the Stoics. A preliminary study.* Leiden, 1972. (Philosophia Antiqua. A series of monographs on ancient philosophy, Vol. 22).

Hadot, Pierre. „Zur Vorgeschichte des Begriffs ‚Existenz' ΥΠΑΡΧΕΙΝ bei den Stoikern". *Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie,* 13 (1969). S. 115–127.

ders. *Plotinus or The Simplicity of Vision.* Chicago, 1993. [Ursprüngl.: *Plotin ou la simplicité du regard, troisième edition.* 1989.]

Halfwassen, Jens. *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin.* Stuttgart, 1992. (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 9).

Happ, Heinz. *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff.* Berlin / New York, 1971.

Harner, Michael J. *Hallucinogens and Shamanism.* New York, 1973.

Hathaway, Ronald F. „Formal and Material Principles of Hierarchy". *Jacob's ladder and the tree of life,* hgg. Marion Leathers Kuntz und Paul Grimley Kuntz. New York / Bern / Frankfurt a. M., 1987. (American University studies, series V [Philosophy], Vol. 14). S. 31–40.

Heinamann, Robert. „Aristotle and the Mind-Body Problem". *Phronesis,* 35 / 1 (1990). S. 83–102.

Heitsch, Ernst. „Drei Helioshymnen". *Hermes,* 88 (1960). S. 139–158.

Herter, Hans. „Bewegung der Materie bei Platon". *Rheinisches Museum für Philologie,* 100 (1957). S. 327–347.

Hirschberger, Johannes. „Seele und Leib in der Spätantike". *Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt / Main,* Bd. 8 (1969). S. 5–22.

Hunter, David G. „Acts of Thomas: Scene one". *Religions of Late Antiquity in practice,* hg. Richard Valantasis. Princeton, 2000. (Princeton Readings In Religions). S. 207–217.

Janowitz, Naomi. *Icons of Power. Ritual Practices in Late Antiquity.* University Park, 2002.

Johnston, Sarah Iles. *Hekate Sotereia. A study of Hekate's roles in the Chaldaean Oracles and related literature.* Atlanta, 1990. (American classical studies, no. 21).

Kingsley, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition.* Oxford, 1995.

ders. *In the dark places of wisdom.* Inverness (California), 1999.

ders. *Reality.* Inverness (California), 2003.

Kissling, Robert Christian. „The ὄχημα–πνεῦμα of the Neo-Platonists and the De insomniis of Synesius of Cyrene". *The American Journal of Philology,* 43 (1922). S. 318–330.

Kosman, L. A. „What does the Maker Mind make?". *Essays on Aristotle's De anima,* hg. Martha C. Nussbaum und Amilie Oksenberg Rorty. Oxford, 1992. S. 334–358.

Krämer, Hans. „Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)". *Platon. Politeia,* hg. Otfried Höffe. Berlin, 1997. S. 179–203. (Klassiker Auslegen, Bd. 7).

Kremer, Klaus. *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin.* Leiden, 1971. (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, Vol. 1).

Kuntz, Marion Leathers und Kuntz, Paul Grimley (Hgg.). *Jacob's ladder and the tree of life.* New York / Bern / Frankfurt a. M., 1987. (American University studies, series V [Philosophy], Vol. 14).

Lewy, Hans. *Chaldean Oracles and Theurgy.* Paris, 1978 [2. überarbeitete Auflage; 1. Auflage 1956].

Lloyd, Anthony Charles. *The anatomy of Neoplatonism.* Oxford, 1990.

Long, A. A. „Soul and Body in Stoicism". *Phronesis,* 27 (1982). S. 34–57.

Lovejoy, Arthur O. *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens.* Frankfurt a. M., 1993. [Ursprüngl.: *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea.* Harvard, 1936].

Majercik, Ruth. „Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations". *The Classical Quarterly,* 51 (2001). S. 265–296.

Malmende, Hans H. *Die Lichtsymbolik im Neuen Testament.* Wiesbaden, 1986. (Studies in oriental religions, Bd. 15).

Matter, Peter Paul. *Zum Einfluss des platonischen „Timaios" auf das Denken Plotins.* Winterthur, 1964. [Zugl. Inaugural-Dissertation der Phil.-Hist.-Fakultät der Univ. Bonn].

Meijer, P. A. *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9). An analytical commentary.* Amsterdam, 1992. (Amsterdam Classical Monographs, Vol. 1).

Miles, Margaret R. *Plotinus on body and beauty. Society, philosophy, and religion in third-century Rome.* Oxford, 1999.

Morand, Anne-France. *Etudes sur les Hymnes Orphiques*. Leiden / Boston / Köln, 2001. (Religions in the Graeco-Roman World, Vol. 143).

Moraux, Paul. „Quinta Essentia". *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft,* Siebenundvierzigster Halbband (Bd. 24 / 1). Stuttgart, 1963. Spalte 1171–1263.

Müller, Klaus E. *Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale.* München, 2001. [2. Auflage; 1. Auflage 1997].

Murphy, N. R. *The interpretation of Plato's Republic.* Oxford, 1951.

Nasemann, Beate. *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis.* Stuttgart, 1991. (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 11).

O' Brien, Dennis. „Plotinus on Evil. A study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil". *Le Neoplatonisme. Colloques internationaux du Centre Nationale De La Recherche Scientifique. Sciences humaines.* Paris, 1971. S. 113–146.

O' Brien, Denis. „Plotinus on matter and evil". *The Cambridge Companion to Plotinus,* hg. Lloyd P. Gerson. Cambridge, 1996. S. 171–195.

O' Meara, Dominic J. „The Chain of Being in the Light of recent Work on Platonic Hierarchies". *Jacob's ladder and the tree of life,* hgg. Marion Leathers Kuntz und Paul Grimley Kuntz. New York / Bern / Frankfurt a. M., 1987. (American University studies, series V [Philosophy], Vol. 14). S. 15–30.

ders. (Hg.). *Platonic Investigations.* Washington, D. C., 1985. (Studies in philosophie and the history of philosophy, Vol. 13).

ders. „Plotinus on how soul acts on body". *Platonic Investigations,* hg. Dominic J. O' Meara. Washington, D. C., 1985. S. 247–262.

ders. „The hierarchical ordering of reality in Plotinus". *The Cambridge Companion to Plotinus,* hg. Lloyd P. Gerson. Cambridge, 1996. S. 66–81.

Rappe, Sarah. „Self-knowledge and subjectivity in the Enneads". *The Cambridge Companion to Plotinus,* hg. Lloyd P. Gerson. Cambridge, 1996. S. 250–274.

Rist, John M. „Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism". *Hermes,* 92 (1964). S. 213–225.

ders. *Plotinus: The road to reality.* Cambridge, 1967.

Röhr, Julius. *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum.* Leipzig, 1923. (Philologus, Supplementband 17, Heft 1).

Rosan, Laurence Jay. *The philosophy of Proclus. The final phase of ancient thought.* New York, 1949.

Sallis, John. *Chorology. On beginning in Plato's Timaeus.* Bloomington, 1999.

Sambursky, Shmuel. *Das physikalische Weltbild der Antike.* Zürich / Stuttgart, 1965. (Die Bibliothek der alten Welt. Reihe Forschung und Deutung, hrsg. Gigon, Olaf).

Schefer, Christina. *Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon.* Basel, 2001. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Bd. 27).

Schibli, Hermann S. „Hierocles of Alexandria and the vehicle of the soul". *Hermes,* 121 (1993). S. 109–117.

ders. *Hierocles of Alexandria.* Oxford, 2002.

Schmalzriedt, Egidius. *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit.* München, 1969.

Schmitz, Hermann. *System der Philosophie.* 10 Bde., Bd. 4: *Die Person.* Bonn, 1980.

ders. *Die Ideenlehre des Aristoteles.* 2 Bde., Bd. 1, Teil 2: *Aristoteles. Ontologie, Noologie, Theologie.* Bonn, 1985.

ders. *Der Ursprung des Gegenstandes. Von Parmenides bis Demokrit.* Bonn, 1988.

Schroeder, Frederic M. „The analogy of the Active Intellect to light in the ‚De anima' of Alexander of Aphrodisias". *Hermes,* 109 (1981). S. 215–225.

ders. „Light and Active Intellect in Alexander and Plotinus". *Hermes,* 112 (1984). S. 239–248.

ders. *Form and transformation. A study in the philosophy of Plotinus.* Montreal, 1992. (McGill-Queen's studies in the history of ideas, Bd. 16).

ders. „Plotinus and language". *The Cambridge Companion to Plotinus,* hg. Lloyd P. Gerson. Cambridge, 1996. S. 336–355.

Schubert, Venanz. *Pronoia und Logos. Die Rechtfertigung der Weltordnung bei Plotin.* München, 1968. (Epimeleia. Beiträge zur Philosophie, Bd. 11). [Ursprüngl.: München, Phil. Diss., 1967].

Schwabl, Hans. „Sein und Doxa bei Parmenides". *Wiener Studien,* 66 (1953). S. 50–75.

Schwyzer, Hans Rudolf. „Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie". *Zetesis. Festschrift für Prof. Dr. E. de Strycker.* Antwerpen / Utrecht, 1973. S. 266–280.

Sellmer, Sven. *Argumentationsstrukturen bei Parmenides. Zur Methode des Lehrgedichts und ihren Grundlagen.* Frankfurt a. M., 1998. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie, Bd. 577).

Sharples, Robert W. und Sheppard, Anne (Hgg.). *Ancient Approaches to Plato's Timaeus.* London, 2003. (Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 78).

Shaw, Gregory. *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus.* University Park, 1995. (Hermeneutics: Studies in the history of religions).

Sheppard, Anne. „Iamblichus on inspiration". *The divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods,* hgg. H. J. Blumenthal und E. G. Clark. London, 1993. S. 138–143.

Shibles, Warren A. *Metaphor: An annotated bibliography and history.* Whitewater, 1971.

Siegmann, Georg. *Plotins Philosophie des Guten. Eine Interpretation von Enneade VI, 7.* Würzburg, 1990. (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie, Bd. 82).

Sleeman, J. H. und Pollet, Gilbert. *Lexicon Plotinianum.* Leiden, 1980. (Ancient and medieval Philosophy, Series 1, Bd. 2).

Smith, Andrew. „Iamblichus' views on the relationship of philosophy to religion". *The divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods,* hgg. H. J. Blumenthal und E. G. Clark. London, 1993. S. 74–85.

ders. „Eternity and time". *The Cambridge Companion to Plotinus,* hg. Lloyd P. Gerson. Cambridge, 1996. S. 196–215.

ders. „Further thoughts on Iamblichus as the first philosopher of religion". *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens,* hgg. Michael Erler und Theo Kobusch. München / Leipzig, 2002. (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 160). S. 297–308.

Sommer, Ralph. *Genese und Sinn der Selbstreflexionsmetaphysik. Die Mystik Plotins.* München, Phil. Diss., 1989.

Stäcker, Thomas. *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs.* Frankfurt a. M., 1995. (Studien zur klassischen Philologie, Bd. 92).

Steel, Carlos G. *The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, and Priscianus.* Translated by E. Haasl. Brüssel, 1978.

Stenzel, Julius. „Der Begriff der Erleuchtung bei Platon". *Die Antike. Zeitschrift für Kunst und Kultur des Klassischen Altertums,* 2 (1926). S. 235–257.

Szlezák, Thomas Alexander. *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins.* Basel / Stuttgart, 1979.

ders. „Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a–521b und 539d–541b)". *Platon. Politeia,* hg. Otfried Höffe. Berlin, 1997. S. 205–228. (Klassiker Auslegen, Bd. 7).

Taormina, Daniela P. „Le δυνάμεις dell' anima. Psicologia ed etica in Giamblico". *The divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods,* hgg. H. J. Blumenthal und E. G. Clark. London, 1993. S. 30–47.

Tavenner, Eugene. „Iynx and Rhombus". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association,* 64 (1933). S. 109–127.

Theiler, Willy. „Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios". *Forschungen zum Neuplatonismus.* Berlin, 1966. S. 252–301. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 10). [Ursprüngl.: Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Bd. 18 (1942). S. 1–41].

Tielemann, Teun. „Plotinus on the Seat of the Soul: Reverberations of Galen and Alexander in Enn. IV, 3, [27], 23". *Phronesis,* 43 (1998). S. 306–325.

Tornau, Christian. *Plotin. Enneaden VI 4–5 (22–23). Ein Kommentar.* Stuttgart / Leipzig, 1998. (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 113).

Valantasis, Richard (Hg). *Religions of Late Antiquity in practice.* Princeton, 2000. (Princeton Readings In Religions).

Varessis, Evangelia. *Die Andersheit bei Plotin.* Stuttgart / Leipzig, 1996. (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 78).

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz. *Plotin als Interpret der Ontologie Platons.* Frankfurt a. M., ²1957. (Philosophische Abhandlungen, Bd. 10). [Unveränderte Neuauflage der ersten Auflage 1941].

Vos, Maike. *Licht und Geist: antike und christliche Wurzeln des Leibnizschen Erkenntnisbegriffs.* Kiel, Schriftliche Hausarbeit zur Erlangung des Grades eines Magister Artium (M.A.) der philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, 1998.

Wagner, Christoph Theodor. *Die vielen Metaphern und das eine Modell der plotinischen Metaphysik.* Heidelberg, Phil. Diss. [Masch.], 1957.

Walsh, Roger N. *Der Geist des Schamanismus.* Düsseldorf, 1992.

Waschkies, Hans Joachim. *Von Eudoxos zu Aristoteles. Fortwirken der frühgriechischen Arithmetik und der geometrischen Proportionentheorie in der Stetigkeitslehre und der Wissenschaftstheorie des Aristoteles.* Amsterdam, 1977. (Studien zur Antiken Philosophie, Bd. 8. Ursprüngl.: Kiel, Phil. Diss., 1973).

ders. „Χάος, κενόν, χώρα, ὕλη. Das Unbestimmbare in der Kosmologie der Griechen und seine Rezeption bei Descartes". *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption,* 7 (1997). S. 145–174.

West, M. L. *The Orphic Hymns.* Oxford, 1983.

Whittaker, Thomas. *The Neo-Platonists. A study in the History of Hellenism.* Hildesheim, 1961. [Unveränderter Nachdruck der 4. Auflage Cambridge, 1928].

Wurm, Klaus. *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3.* Berlin / New York, 1973. (Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 5).

Zintzen, Clemens. „Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie". *Rheinisches Museum für Philologie,* 108 (1961). S. 71–100.